Franz von Baader

in seinem Verhältniß

zu

Hegel und Schelling.

Eine Beleuchtung
von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's Kleinen Schriften

durch deren Herausgeber

Dr. **Franz Hoffmann,**
ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg.

Besonderer Abdruck

der

Vorrede zu Franz Baader's Kleinen Schriften, zweite um die Hälfte vermehrte Ausgabe.

Leipzig.
Verlag von Herrmann Bethmann.
1850.

Vorrede

zur

zweiten Ausgabe

und

Beleuchtung der über die erste Ausgabe erschienenen Recensionen von Noack, Reuter u. K. F.

vom Herausgeber.

Die geringe Verbreitung der zahlreichen Schriften, so wie der verhältnißmäßig geringe äußere, sichtbare und für die Welt erkennbare Erfolg seines philosophischen Wirkens und die auch nach seinem Tode nahezu bereits ein volles Jahrzehent fortdauernde Gleichgültigkeit der gelehrten und ungelehrten Welt gegen die außerordentlichen Leistungen dieses seltenen Genie's müssen den denkenden Kenner der fraglichen Schriften zu den ernsthaftesten Betrachtungen auffordern. Er muß sich gedrungen fühlen, sich die Fragen vorzulegen: Besitzen wir denn in Deutschland einen solchen Reichthum von philosophirenden Genie's, daß ein Baader nicht mehr hervorleuchten kann? Oder ist umgekehrt unsere Zeit so tief gesunken, daß ihr das gewaltigste Geistesgestirn nur noch wie ein blasser Lichtnebel erscheint? Oder ist es die durch alle seine Schriften hindurchlaufende (wirkliche oder scheinbare) Aphoristik und sein Mangel an annehmlichen Formen der Darstellung in Verbindung mit den ungenirtesten und naivsten Nachläßigkeiten in Satzverbindung, Wortfügung und Rechtschreibung? Oder endlich hat der besonders seit Spinoza hervorgetretene achristliche und antichristliche Geist bereits so weit um sich gegriffen, daß das Verhalten dieser Zeit gegen die tiefchristlichen Schriften Baaders daraus erklärt werden könnte? Keine der in diesen Fragen angedeuteten möglichen Annahmen, wenigstens keine

für sich allein genügt zur Erklärung jener gewiß sehr beklagenswerthen Erscheinung. Eine vollkommen genügende Erklärung dieser Erscheinung kann vielleicht jetzt noch gar nicht gegeben werden. Die wichtigsten Erklärungsgründe liegen aber unstreitig einerseits in den formellen Mängeln der Darstellungsart Baaders, andererseits in der weitverbreiteten Unfähigkeit der Geister, diesem urgenialen Denker in die Tiefen der Erkenntniß zu folgen, bis zu welchen derselbe vordrang. Ein dritter Hauptgrund liegt unverkennbar in der Stellung, welche Baader zu den verschiedenen christlichen Confessionen einnahm.

Was den ersten Punkt betrifft, so konnte Baader allerdings, wenn er die Absicht gehabt hätte, sich selbst das Zurgeltungkommen möglichst zu erschweren, einen geeigneteren Weg kaum einschlagen, als den der Zersplitterung seiner Ideen in vereinzelte Aufsätze, Abhandlungen und Schriftchen und noch dazu meistens so nachläßig geschriebene. Hätten nicht bei dem ersten Erscheinen der Fulgurationen Baaders congeniale Geister gelebt, welche im Stande waren den tiefen und reichen Gehalt in der unvollkommenen Form zu erkennen, so würden sie vielleicht damals spurlos vorübergegangen sein, bis eine spätere Zeit ihren Werth erst enthüllt hätte. Vor Allen war es der um ein Jahrzehent jüngere Schelling, welcher die seltene Geistestiefe Baaders früh erkannte und bereits in seinen ersten größeren Schriften rühmend hervorhob und vermuthlich erst durch Schellings rühmende Erwähnung fanden Baaders früheste kleine speculative Schriften Beachtung und Anerkennung bei Eschenmayer, Steffens, Schubert, Friedr. Schlegel, Novalis und Andern bis hinauf zu dem Dichterfürsten Göthe*). Auch in seinen Vorlesungen sprach Sch., wie

---

*) Vergl. Schellings Schriften: 1) Von der Weltseele (Hamburg, Perthes, 1798) S. 188—189. S. 201 und S. 266. 2) Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Oder über den Begriff der specul. Physik (Jena und Leipzig, Gabler, 1799) S. 67. 3) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Ib. 1799) S. 284, 317, 320. 4) Zeitschrift für speculative Physik (1800) I., 1, 94 und II., 1, 153., welches zu vergleichen mit I., 2, 102, dann II., 1, 144. (besonders wichtig.) — Ideen zu einer Philosopie der Natur. Zweite Auflage. Landshut, Krüll. 1803. S. 340 und 341. — Eschenmayer

uns aus dem Munde eines damaligen Zuhörers bekannt ist, von Baader mit Verehrung und Bewunderung als von einem in das Tiefste blickenden Genius der seltensten Art, von dem er sich doch bei voller Verwandtschaft durch ein geheimes Gefühl innerlich geschieden wußte**) und wahrlich Schelling selbst ist nicht

---

Zeitschrift für spec. Physik: II, 1, 6, 27 und 28, 58. — Steffens: 1) Zeitschrift f. spec. Physik I., 2, 102. 2) Was ich erlebte IV., 78. V., 282. VIII., 397—403. — Schubert: Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens (1806) I., 294 und 295, 308, 323. — Fr. Schlegel: Europa. Eine Zeitschrift v. Fr. Schl. I., 1, 49. — Novalis Werke, fünfte Auflage. Herausg. von L. Tieck und Ed. v. Bülow. — Göthe: Briefwechsel mit Schiller. V., 296 (1800).

**) Am reinsten und wahrsten drückt Steffens, der Jünger, welcher an der Brust des Meisters lag, und der die innern Gefühle in dem Herzen dieser Brust rein und unentstellt nachempfand, das Verhältniß aus, in welchem zu jener Zeit Schelling zu Baader stand, wenn er in seiner Selbstbiographie: Was ich erlebte (Breslau, Max 1841) IV., 78 sagt: „Von ahnungsvoller Tiefe hingegen erschien uns beiden (Steffens selbst und Schelling) Franz Baader, dessen Beiträge zur Elementar-Philosophie (soll heißen: Physiologie) schon früher als Schellings naturphilosophische Schriften gedruckt, und besonders das pythag. Weltquadrat, welches, irre ich nicht, so eben erschienen war. Aber Baader war aus den dunkeln Gegenden des Mysticismus hervorgetreten; Schelling hingegen aus der hellen Region der wissenschaftlichen Reflexion der Zeit. Die Nacht des Mysticismus erhielt ihr Licht aus den entfernten Sternen, deren Bewegung uns unbekannt war, die nur im Dunkeln leuchten, nicht erhellen konnten. Aber die Sonne einer früheren Speculation, seit der alten griechischen Zeit untergegangen, ging durch Schelling wieder auf, und versprach einen schönen geistigen Tag." Dann VIII., 397: . . . Unter allen jenen Mystikern war er (Baader) der genialste und tiefste; er gab immer nur kleine Schriften von wenigen Bogen heraus, früher noch, als die Schelling'schen naturphilosophischen Schriften, erschienen die tiefsinnigen Beiträge zur Elementar-Philosophie (soll h. Physiologie); das später gedruckte, pythagor. Weltquadrat bewegte uns tief." . . . (Die folg. Aeußerungen über Baader sind sehr interessant, gehören aber nicht hierher. Wir kommen anderwärts darauf zurück, schon weil wir manches zu entgegnen haben.) Ist denn nicht, wenn man auf die Sache selbst sieht, gerade dies in unserer Vorhalle (1836) behauptet worden, was Steffens im J. 1841 aus seinen Erinnerungen kund gibt? Diese Aeußerungen von Steffens über unseren Philosophen sind nicht von geringerer Glaubwürdigkeit, als wenn sie Schelling selbst gesprochen hätte. Es thut nichts zur Sache, daß Steffens Baaders Mystik als zum Theil unklarer Mysticis-

die mindeste Schuld daran beizumessen, daß man sich die Fabel von dem Schellingianismus Baaders Jahrzehnte lang einander nachbetete und nachschrieb ohne daran zu denken, daß man doch dergleichen Behauptungen aus den Quellenschriften zu beweisen habe. Noch früher als Schelling hatte Jacobi durch persönliche Bekanntschaft, die, wie es scheint, zu Hamburg im J. 1796 nach der Zurückkunft Baaders aus Schottland und England angeknüpft wurde, gewiß nicht später, Gelegenheit, die außerordentliche Begabung Baaders kennen zu lernen. Seine herrliche kleine Abhandlung: Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren, welche Baader im J. 1795 oder 96 in England geschrieben hatte, theilte er bei seiner Zurückkunft nach Deutschland in Hamburg (im J. 1796) Jacobi mit, und aus zwei im Nachlasse vorgefundenen Briefen Jacobi's an Baader geht hervor, daß jene Abhandlung durch Vermittlung Jacobi's in Hamburg bei Besser, Perthes oder Bohn gedruckt werden sollte, daß die Uebernahme des Verlags aber auf Schwierigkeiten stieß, die zu überwinden Jacobi trotz seiner ausgesprochenen Anerkennung des tiefen Gehaltes der Abhandlung sich nicht angestrengt zu haben scheint. So ist es gekommen, daß jene kleine Abhandlung, welche durch ihren tiefen und reichen Inhalt ganze Bände antikantischer Schriften aufwog, erst im J. 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen (Berlin, Realschulbuchhandlung) in weiteren Kreisen bekannt wurde, zu einer Zeit, wo sie zwar noch immer gegen den Kantianismus ihre guten Dienste thun konnte, aber zur Theilnahme an der Hauptschlacht gegen Kant und die Kantianer bereits zu spät kam. Die erwähnten Briefe Jacobi's

---

mus erscheint. Wären Steffens und Schelling diesem Vorurtheil und Irrthum damals nicht unterlegen, so würden sie schon zu jener Zeit den erhabenen Standpunkt Baaders erklommen haben, statt daß sich jene frühere Verkennung später dadurch an ihnen rächte, daß beide, jeder in seiner Weise, wirklich in eine zum Theil trübe und unklare Mystik, gewöhnlich Mysticismus genannt, verfielen. Mit jenen philosophischen Wasserspinnen lohnt es sich nicht zu streiten, welche eine gesunde Spekulation ohne Mystik für möglich halten, so wenig, wie mit jenen theologischen Schwimmern, die Religion ohne Mystik für möglich halten.

an Baader, aus Hamburg vom 16 Dezember 1797 und vom 24. Januar 1798 stellen es sehr deutlich heraus, wie sehr es sich Baader trotz der Anerkennung seiner großen Geisteskräfte von allen Seiten her durch die Vernachlässigung einer besseren Darstellungsart und Schreibweise erschwerte, Verleger für seine Büchlein zu gewinnen. Jacobi schreibt Baader, daß der Buchhändler Bohn den Druck der ihm übergebenen Schrift abgelehnt habe und daß Perthes sie wohl, wenn er auf dem Druck bestehe, drucken wolle, wiewohl er lieber damit verschont wäre. „Ich bin auch, schreibt Jacobi, überzeugt, daß sie, ungeachtet des geistreichen Inhalts, keinen Eindruck im Publiko machen wird. Dieser Meinung sind auch Claudius und Heise. Für sich selbst ist Heise von Ihrem Aufsatze ganz entzückt . . . Wenn Sie die Schrift nicht besonderer Verhältnisse wegen gern gedruckt sehen sollten, so rathe ich Ihnen, wie Sie selbst ehemals sich gerathen haben, da Sie entschlossen waren, mit weiser Hinterlist zu Werk zu gehen. Niemand kann für Ihre Geisteskräfte größere Achtung haben, als ich, und darum möchte ich nicht gern, daß Sie Vorurtheile wider sich erregten, oder Anderen es leicht machten, dergleichen wider Sie zu erregen, wodurch Ihr Vermögen zu nützen aufgehalten würde. Sie werden das Herz und den Ton eines Freundes in diesen Aeußerungen nicht mißkennen" . . . Ein so übermäßiges Gewicht konnte man auf ansprechendere Form der Darstellung (denn nur darum handelte es sich bei jenen Achselzuckern) legen, daß eine Abhandlung, deren geistreicher und tiefsinniger Inhalt ihren Urheber mit einem Schlage in die Reihe der ersten und größten Philosophen, wie auch Prof. v. Schaden sagt, erhob, über ein Jahrzehent lang ungedruckt und unbeachtet liegen bleiben konnte *). Nachtheiliger noch als die blos sprachlichen u.

*) Daß es sich in den Briefen Jacobi's um die genannte Abhandlung handelte beruht allerdings nur auf einer Folgerung von uns. Denn weder über Aufschrift noch Inhalt dessen, was Baader gedruckt wissen wollte, ist etwas aus den Jacobischen Briefen zu entnehmen. Unsere Folgerung kann aber nicht irre gehen, weil die Beiträge zur Elementarphysiologie damals schon gedruckt waren und die nächste Schrift: Ueber das Pythag. Quadrat erst auf Veranlassung der Schelling'schen Schrift über die Weltseele entstund, die in dem einen der b. Briefe

stylistischen Mängel hat ganz gewiß der Mangel an construktiver Entfaltung seiner Ideen gewirkt. Baader war nicht im Stande, eine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften oder auch nur irgend eine philosophische Wissenschaft als methodisch entfaltetes und construktiv geordnetes Ganzes zu schreiben, aber nicht aus Armuth, sondern aus überfließendem Reichthum des Geistes. In diesem seltenen Genie war die männliche, produktive und schöpferische Geisteskraft so überwiegend, in diesem Geiste flammten und blitzen beständig die tiefsten Anschauungen und Gedanken in so reichen Fulgurationen, daß die weibliche, bildende und gestaltende Thätigkeit bei weitem nicht zu ihrem vollen und ganzen Rechte gelangen konnte. Ursprünglich lag die Fähigkeit zur Entwicklung auch dieser Seite der Wissenschaftbildung unstreitig in dem Geiste Baaders, darauf deutet schon die penetrante Reflexionskraft, welche seine Anschauungen nach allen Richtungen durchzieht, so wie die staunenswerthe Allseitigkeit seines Geistes und seiner Studien und es ist kaum zu zweifeln, daß sie sich wenigstens in einem gewissen Grade und bis auf einen gewissen Punkt entwickelt haben würde, wenn Baader von früher Jugend auf der theoretischen Laufbahn und namentlich dem Berufe des Universitätslehrers sich hingegeben hätte. Da aber seine mitten in dem praktischen Lebensberufe wenn gleich natürlich beschränkt gepflegte Schriftstellerthätigkeit weit mehr aus dem inneren Drange, sich im Fortschreiten der Erkenntniß selbst genug zu thun, als in einer bestimmten Absicht, als Reformator*) in der Philosophie aufzutreten und einen nachhaltigen Einfluß auf den Entwicklungsgang der Wissenschaft zu üben, hervorgegangen war, da seine praktische Lebensstellung, welcher er seine Kräfte hauptsächlich zu

---

Jacobi's als zur nächsten Ostermesse zu erwarten bezeichnet wird. Daß aber Baader die Abhandlung über Kant Jacobi zu Hamburg 1796 mitgetheilt habe, erklärt er selbst ausdrücklich. Dennoch könnte sie damals in irgend einer Zeitschrift erschienen sein. Allein da Baader nichts davon erwähnt, so ist es wenigstens nicht wahrscheinlich.

*) Diese Auffassung beruht auf den bestimmtesten Aeußerungen Baaders, aus denen noch zu erwähnen ist, daß er erst dann als Reformator in seiner Weise aufzutreten sich entschlossen habe, als er inne geworden, daß die größesten Denker seiner Zeit nicht aus ihren Irrungen heraus kämen.

widmen hatte, seinen von Anfang vorhandenen Hang zur Aphoristik und genialen Fulguration nur begünstigen mußte, so schwindet schon mehr als die Hälfte des vermeinten Rechtes der Verwunderung über die Form von Baaders Schriften, und es wird erklärlich, daß unser Denker, als er in schon vorgerückten Jahren an der Münchner Universität den Lehrstuhl bestieg, eine durchgreifende Umgestaltung seiner bisherigen Darstellungsmethode für sich weder als Bedürfniß empfand, noch zugab, so sehr er jene formellen Anforderungen als an sich selbst und besonders für eine weiter vorgeschrittene Epoche der Wissenschaftbildung berechtigte anerkannte. Dennoch wird jeder Kenner zugeben, daß alle Schriften Baaders, welche aus gehaltenen Vorlesungen erwachsen sind, namentlich die ersten Hefte seiner spekulativen Dogmatik, nicht in gleichem Grade den Charakter des Unterbrochenen, Aphoristischen Abspringenden und Fulgurirenden an sich tragen, wie seine meisten andern, namentlich die früheren Schriften, und daß sie auch sonst mit größerer Sorgfalt ausgeführt erscheinen. Da indessen seine formellen Mängel mit Vorzügen außerordentlicher Art verknüpft sind, welche wenn auch nicht der Masse der gewöhnlichen Gelehrten, so doch billig den Vorgeschritteneren und Begabteren als reicher Ersatz erscheinen konnten und sollten, so liegen auch die Gründe der Vernachlässigung dieses Philosophen nicht hauptsächlich in den formellen Mängeln seiner Schriften. Ein guter Theil dieser Gründe muß schon in der oben bemerken weitverbreiteten, selbstverschuldeten Unfähigkeit und noch mehr Unlust der Geister gesucht werden, unserem Denker bis in die innersten Tiefen zu folgen. Kein Schriftsteller in der Welt hat eine erhabenere Idee von dem Berufe und der Würde des Menschen, aber keiner schmeichelt dem Menschen weniger als er. Mit dem Mangel der Armuth in der Darstellung ist hier eine Strenge, ein Ernst der Lebensanschauung und der Gesinnung verknüpft, welche die volle und rückhaltlose Hingabe des Lesers an die höchsten Interessen des Geistes verlangen, um sich mit diesen Schriften wahrhaft und innig befreunden zu können. Hier tritt eine Philosophie auf, welche das volle und ganze Christenthum vertritt und der Halbheit so energisch sich entgegenstellt, als der entschlossenen und entschiedenen Feindschaft gegen das Christen-

thum. Eine solche Philosophie kann von der gelehrten Welt, wenigstens von der größeren Anzahl der Gelehrten bei ihrem Auftreten nicht mit Anerkennung und Begeisterung, sie muß vielmehr nothwendig, wie die Dinge sind, mit affektirter Geringschätzung, mit Widerwillen, ja mit Haß aufgenommen werden, und es ist also schon dafür gesorgt, daß diese Philosophie nicht sobald zur herrschenden werden wird.*) Ist ja doch das Christenthum bereits fast zweitausend Jahre in der Welt und noch gehört nicht der dritte Theil der Erdbewohner zu seinen äußeren Bekennern, und wieviele von dem dritten Theil nicht zu seinen inneren**)! Indessen, es ist nicht zu verkennen, in Deutschland gibt es nicht wenige wohlgesinnte und geistbegabte Männer, die bei tiefchristlicher Ueberzeugung und willigster Anerkenntniß der gewaltigen Geistesgaben Baader's sich dennoch entweder von seinen Schriften überhaupt abgestoßen finden, oder doch aus den vielverschlungenen Gewinden des Einzelnen und Vereinzelten sich nicht herausfinden können, oder aus Mangel an Geduld nicht wollen und daher in die Vorwürfe derer mit einstimmen, welche unserem Forscher die Vernachlässigung der Methode, der Construktion, der Systematik nicht verzeihen oder die sich nicht darüber trösten können. Diesen ehrenwerthen Männern sei nur soviel gesagt, daß sie einen bedeutenden Theil ihrer Anstände beseitigt finden

*) Dies hat wenigstens das Gute, daß da zeitliche Vortheile mit deren Pflege nicht zu erhaschen sind, der Philosophie Baaders das Schicksal der Systeme Schellings und Hegels nicht leicht widerfahren kann, daß nemlich neben Berufenen eine Masse Unberufener, den Thyrsus schwingend, sich herandrängt und durch die eigene Thorheit die Lehre des Meisters in Mißcredit bringt.

**) Man berechnet bekanntlich die Gesammtheit der menschlichen Wesen auf der Erde zu ungefähr tausend Millionen. Nach Maltebrun soll die Zahl aller Christen 228 Millionen betragen. Gräberg berechnet sie zu 236, Pinkerton zu 235, Hassel zu 252, Balbi zu 260 Millionen. Sollte nun auch die angenommene Gesammtzahl der Menschen auf der Erde zu hoch gegriffen sein, da Balbi sie (jedoch gewiß zu niedrig) nur zu 737 Millionen berechnet, indeß der statistische Almanach für 1838 die Gesammtbevölkerung zu nicht weniger als 1040 Millionen angibt, so wird doch die Gesammtzahl der Christen den dritten Theil der Gesammtbevölkerung sicher nicht übersteigen. Das Verhältniß möchte sich im günstigsten Fall wie 3 zu 9 stellen. Vergl. Bernouilli Populationistik I., 24—26.

werden, sobald die bereits begonnene Gesammtausgabe der Werke unseres Philosophen zur Vollendung gelangt sein wird. Es wird sich alsdann herausstellen, daß derjenige Philosoph, in dessen Leistungen man mehr als bei irgend einem anderen Forscher Methode und Systematik vermißt hat, nichts destoweniger wirklich ein System und noch dazu ein tiefsinnigeres, gründlicheres und consequenteres System geschaffen hat, als die gefeiertsten Philosophen der Welt und also ein bedeutenderes System, als Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Krause. Eine Behauptung, die das allerdings nöthige, aber auch willig gegebene Zugeständniß nicht ausschließt, daß Baader von den genannten Denkern nach verschiedenen Seiten und Richtungen hin und in Einzelnem nicht wenig übertroffen worden ist. Diese Behauptung wird freilich gar gewaltigen Zorn, Entrüstung, Spott, Witz und Witzelei von den Gewaltigen und Herren der Literaturzeitungen über den Schreiber dieses hervorrufen. Wie? wird man ausrufen, ist dieser Mann niemals zur Vernunft zu bringen? Haben wir ihm nicht schon hinreichend den Kopf zurecht zu setzen gesucht, als er vor vierzehn Jahren in der Vorrede zu seiner Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders die Verwegenheit gehabt hat, für seinen mit unfreiem Enthusiasmus gefeierten Lehrer eine höhere Bedeutung in Anspruch zu nehmen, als Schelling zukomme? Und nun anstatt in Sack und Asche Buße zu thun für solche Verwegenheit, tritt er noch übertriebener mit dem unglaublichen Anspruch auf, diesen „Improvisator in der Philosophie" **) über alle, selbst die größten Philosophen hinaufzustellen! So ist es, meine Herren! und Schreiber dieses stellt seine wohlerwogene Behauptung dem Urtheile der Zukunft anheim, nicht im Geringsten gewillt, Euch erst um Erlaubniß zu solcher Behauptung zu bitten und nach den Proben von Euerer Beurtheilungskraft Baader'scher Ideen vermuthend, daß Ihr auch nach Lesung sämmtlicher Werke Baaders vielleicht zwar berufen, aber nicht auserwählt seid zu einer der großen Sache gewachsenen Beurtheilung. Und damit es Euch ja nicht an Stoff fehle, sei es zur Verwunderung über mich, sei es zum Anklagen und Schel-

*) Vergl. Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel I., 392.

ten gegen mich, so wisset, daß ich vorauszuverkünden wage, die Zukunft wird keinen der genannten Philosophen Baader in Rücksicht der Tiefe und des Wahrheitsgehaltes gleich stellen, wohl aber Krause ihm am nächsten. Des Gemeinschaftlichen beider Forscher ist mehr, als den meisten Schülern derselben hier und dort bis jetzt klar geworden zu sein scheint. Hätte Krause eine so umfassende und tiefe Kenntniß der Religionsurkunden der Christen, der Schriften des alten und neuen Testamentes und der Geschichte der Mystik besessen, als Baader, so würden wohl nur wenige und vielleicht nur geringe Differenzen zwischen beiden Denkern zurückgeblieben sein, wie denn einmal für allemal zu erinnern ist, daß nur dem tieferen Kenner der h. Schriften das Verständniß der ganzen Bedeutung Baaders sich aufschließen kann. Wenn noch jetzt Viele die Meinung theilen, welche Schelling einmal im Gespräche in die Formel gebracht haben soll, Krause sei doch nur ein Dreiviertelskopf, so wird man berechtigt sein, Schelling gegenüber an das köstliche Worte Hesiods zu erinnern: Νηπιοι οὐκ ἰσασιν, ὁτου πλεον ἡμισυ παντος. Wenn aber die Hälfte oft mehr ist, als das Ganze, so wird man dies noch mehr hier von Dreivierteln gelten lassen müssen. *)

Die confessionelle Stellung Baaders war einer raschen und verbreiteten Anerkennung nicht günstig. Der Angehörige der katholischen Kirche kann als Schriftsteller und besonders als philosophischer nur sehr schwer zu einem weitgreifenden Ansehen gelangen. Wenn man das, was die Natur der katholischen Kirche, ihre Festigkeit und

*) Möchten doch die Herausgeber des reichen Nachlasses dieses großen Philosophen rascher, als bisher, der Vollendung der Veröffentlichung der hinterlassenen Geistesschätze ihres Meisters sich nahen, und möchten sie dafür sorgen, daß dessen selbstveröffentlichten Werke in besser und wohl ausgestatteten Ausgaben dem wissenschaftlichen Publikum dargeboten würden. Ueber Baaders persönliche Beziehungen zu Krause vergleiche man: Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftlehre C. Chr. Frdr. Krause's und dessen Standpunkts zur Freimaurerbrüderschaft. Von Dr. Pr. Lindemann. (München, Fleischmann. 1839) S. 29.: und Krauses handschriftlicher Nachlaß: die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. Herausgegeben von H. C. von Leonhardi (Göttingen, Dieterich, 1843). Vorbericht des Herausgebers XXXIX. Wir kommen anderwärts darauf zurück.

ihr überwiegendes Ansehen über das einzelne, noch so geistbegabte Mitglied hiezu beiträgt, in Abzug bringt, so bleibt noch ein guter Theil theils aus Mißbrauch jener Festigkeit, theils aus anderen Ursachen entspringender Indolenz, Gleichgültigkeit, Schläfrigkeit und Geistesträgheit unter den Katholiken übrig, was dem katholischen Schriftsteller, besonders dem philosophischen (dem theologischen am wenigsten) Anerkennung und Wirksamkeit zu erschweren pflegt. Im Allgemeinen darf man wohl behaupten, daß Baader von einer weit größeren Anzahl protestantischer Gelehrten gekannt und bis auf einen gewissen Punkt gewürdigt worden ist, als von katholischen. Es wäre in der That ungerecht, nicht anzuerkennen, daß die Protestanten im Ganzen sich mit lebhafterem Interesse mit den Schriften Baaders beschäftiget haben, als die Katholiken, und unter den namhafteren katholischen Schriftstellern der letzten Jahrzehnte dürfte nicht leicht einer so verbreitetes Ansehen unter den Protestanten genießen, als Baader. Allein das unterliegt keinem Zweifel, daß Baader, wenn er von Haus aus der protestantischen Kirche angehört hätte, eine ungleich größere und verbreitetere Anerkenntniß unter den Protestanten gefunden haben würde, und daß Baader durch ein Verhältniß dieser Art zu dem wissenschaftlichen Publicum vermöge seines ganzen lebendigen, überall persönliche Beziehungen erheischenden Naturells zu noch gewaltigeren Leistungen angespornt und angeregt worden wäre. Allein Baaders Beruf ist und war es nicht, eine kurze Zeit bedeutsam zu wirken, um rasch wieder zu sinken, sein Beruf war es nicht, wie ein glänzendes Meteor am Geisterhimmel zu erscheinen und rasch zu verschwinden, sondern er ist berufen, auf die ganze kommende Wissenschaftbildung und durch sie auf die Weltgeschichte selbst einen bedeutenden, nachhaltigen und fortgehenden Einfluß zu üben. Von diesem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte aus muß es als eine providenzielle Nothwendigkeit erscheinen, daß Baader in der katholischen Kirche geboren wurde und als Katholik wirkte und lebte, weil er nur in dieser Stellung seine Mission erfüllen konnte. Wenn die Katholiken die Lehre Baaders recht sich zum Verständniß brächten, so würden sie finden, daß manches Außenwerk des Katholicismus ohne die mindeste Verletzung seines wahren Wesens

aufgegeben werden könnte, und wenn die Protestanten tief genug in den Geist der Lehre Baaders eindringen wollten, so würde ihnen klar werden, daß die abgewichenen Confessionen mit dem Katholicismus, wie ihn Baader will und vertritt, gar wohl sich vermitteln könnten. Kurz, wenn je eine Versöhnung und Vereinigung der verschiedenen christlichen Hauptconfessionen zu Stande kommen wird, so kann es nur in Kraft und in Folge der Ideen geschehen, welche Baader ausgesprochen hat, wenngleich ein solches Werk niemals durch bloße Ideen und Einsichten, noch so tief und herrlich, sondern nur durch große Persönlichkeiten von ächt priesterlichem Charakter zu Stande gebracht werden kann. Daß es aber geschehen wird, liegt ja in den bestimmtesten Vorausverkündigungen des Herrn selber.

Das vorliegende Buch in der ersten Ausgabe hat sich so wenig, als die meisten Schriften Baaders trotz ihres reichen und tiefen Inhaltes einer günstigen Aufnahme und Beachtung von Seiten der gelehrten Welt zu erfreuen gehabt und die hiemit dargebotene zweite, bedeutend vermehrte Ausgabe ist nicht etwa wegen eines erheblichen Absatzes der ersten nöthig geworden, sondern darum, weil es durch verschiedene Umstände unerläßlich wurde, das Buch einer andern und guten Buchhandlung zu übergeben. Da nun aber hiedurch einmal eine Umgestaltung des Titels des Buchs nöthig geworden war, so wollte der Herausgeber die neue Ausgabe nicht ohne Vermehrung durch eine Reihe von Abhandlungen und Entwürfen Baaders in die Welt schicken, welche schon der ersten Ausgabe einverleibt worden wären, wenn sie bei deren Erscheinen bereits in den Händen des Herausgebers sich befunden hätten. Es sind nicht weniger als vierzehn neue dem weiteren Publikum bisher so gut wie unbekannt gebliebene Stücke hinzugekommen, so daß mit der neuen Vorrede zusammen das Buch doppelt so groß geworden ist, als die erste Ausgabe. Zugleich ist der innere Werth des Neuhinzugekommenen so bedeutend, daß er jenen der Stücke der ersten Ausgabe eher übertrifft, als er hinter ihm zurückbleibt. Einige Stücke, von denen wir nicht mit völliger Gewißheit nachweisen können, daß sie in Zeitschriften erschienen, von welchen es aber doch sehr wahrscheinlich ist, haben wir nicht ausschließen

zu müssen geglaubt. Die letzte Abhandlung war als kleine Schrift in nur wenigen Exemplaren gedruckt worden, wovon nur zufällig nicht durch den Verfasser selbst einige in den Buchhandel gekommen waren. Die Abhandlung über die Glaserzeugungskunst zeigt unseren allseitigen Philosophen zugleich als Meister in einer besonderen Sphäre der Technik und als Erfinder und Fortbildner eines Zweiges der Industrie, welcher von nicht geringer Wichtigkeit ist. Vermuthlich hat auch Bayern bedeutende Vortheile von Baaders Erfindung gehabt, die, wenn man seine Berechnung der Vortheile für Oesterreich zum Maaßstabe nehmen darf, beträchtlich gewesen zu sein scheinen. Dennoch schmachtet die Wittwe des großen Mannes in Bayern in Armuth und es findet sich Niemand, der Seiner Majestät dem Könige, welcher solchen Skandal gewiß nicht dulden würde, die Lage der Dinge darlegte. Niemand wird uns glauben machen, daß ein königlicher Fürst, der als Freund der Wissenschaft bekannt ist, der einen Schelling so hoch stellt und verehrt, das Andenken eines Baader, des gebornen Bayern und Münchners, durch Ausmittelung eines mäßigen Gnadengehaltes für dessen Wittwe zu ehren nicht geneigt sein sollte.

Der geringe Absatz der ersten Ausgabe dieses inhaltreichen Buches ist vermuthlich größtentheils dem Umstande zuzuschreiben, daß die wenige Monate nach dem Erscheinen desselben eingetretenen politischen Bewegungen des Jahres 1848 die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf andere Dinge und Interessen hingelenkt hatten. Und doch hätte der auf Politik bezügliche Theil des Buches gerade zu dieser Zeit die ernsteste Beachtung verdient, da Baader mit tiefem Geistesblick nicht blos diejenigen Grundsätze aussprach, durch deren Befolgung von Seite der Regierungen eine solche Katastrophe hätte vermieden und statt deren eine wahrhaft organische Weiterentwicklung hätte gesichert werden können, sondern auch die bestimmtesten Andeutungen darüber aussprach, daß eine solche Katastrophe etwas früher, oder etwas später hereinbrechen müsse, wenn auf den falschen Wegen der Politik (besonders des Fürsten Metternich und des Königs Ludwig Philipp) fortgeschritten werde. Auch haben nur wenige wissenschaftliche Zeitschriften Recensionen des Buches gebracht, ungeachtet gegen zwanzig Recensionsexemplare versendet worden waren.

Außer einigen Stimmen, welche von mehr oder minder der Baader'schen Philosophie befreundeten Männern herrührten, wie der geistreiche Artikel in der A. Allgemeinen Zeitung im Oktober 1847, die trefflichen Worte im Morgenblatt verdienen drei Recensionen eine besondere Berücksichtigung. Die eine von ihnen, eigentlich nur eine Anzeige findet sich in Dr. L. Noacks Jahrbüchern für Wissenschaft und Leben, Jahrgang 1848. Juniheft, S. 189—192, vermuthlich vom H. Herausgeber selbst.

I.

Gibt uns der Verfasser dieser Miscelle Recht mit unserer Behauptung, daß häufig genug bei den Beurtheilern das tiefere Verständniß der Philosohie Baaders fehle, so müßen wir leider auch gegen ihn mit der Behauptung auftreten, daß ihm das tiefere Verständniß dieser Lehre, wie den meisten Philosophen unserer Tage, fehle und daß also jedenfalls seine Voraussetzung für ihn nicht zutrifft, daß ein entscheidendes Urtheil über die Bedeutung seiner Lehre schon vor der Vollendung der Gesammtausgabe seiner Werke möglich sei. Wir fürchten sehr, daß eine solche auch nach der Vollendung der Gesammtausgabe ihm nicht möglich sein wird.

Der Verfasser der Miscelle glaubt, daß der Standpunkt Baaders schon dadurch als ein der Vergangenheit und dem Gerichte der Geschichte anheimgefallener sich zu erkennen gebe, daß Baader katholischer Philosoph, Vertreter des dogmatischen Christenthums und des katholischen Dualismus sei. Das heißt denn allerdings kurzen Proceß machen und zwei Fliegen (und welche gewaltige) mit Einem Schlage treffen! Diese Versicherung eines des Irrthums fähigen Menschen hat natürlich als solche auch nicht den geringsten Werth. Es kommt auf seine Gründe an. Solcher hat der Verfasser aber nur wenige und diese wenigen in hinreichend dürftiger Gestalt in seiner Miscelle ausgestreut. Er sagt im Wesentlichen, wenn wir auf den Sinn seiner Erklärungen sehen: Der Katholicismus ist dogmatisches Christenthum und seine Dogmatik ist Dualismus und aus beiden Gründen ist der Katholicismus falsch und eine überwundene religiöse Welt-

anschauung. Was nun den ersten Punkt anlangt, so sieht man nicht, wie der Katholicismus schon deshalb falsch sein soll, weil er dogmatisches Christenthum ist, da er doch als solches möglicher Weise die von Gott geoffenbarte Wahrheit sein könnte. Wer den persönlichen Gott als den absoluten Urgeist erkennt, wer es undenkbar finden muß, daß der persönliche Gott sich nicht an die Menschheit geoffenbart haben sollte, wer in einer solchen Offenbarung einen bestimmten Inbegriff von Lehren nicht vermissen kann (was auch sonst diese Offenbarung noch etwa sein möge), wer überzeugt ist, daß der sich offenbarende Gott es auch an den nöthigen Veranstaltungen nicht fehlen lassen wird, daß seine verliehene Offenbarung dem menschlichen Geschlechte nicht entrissen werden könne, der wird die wahre Offenbarung gerade da suchen, wo sie als dogmatische, d. h. als Inbegriff bestimmter Offenbarungslehren sich geltend macht, so daß es klar ist, daß wer kein dogmatisches Christenthum anerkennen will, überhaupt kein positiv geoffenbartes Christenthum anerkennen will. Die Einwendung des Verfassers der Miscelle führt sich also auf die Vorstellung zurück, welche allem Rationalismus zu Grunde liegt, daß alle Offenbarung Gottes, alle Wahrheit nichts sei, die nicht aus der und durch die menschliche Vernunft selbst gesetzt sei. Nach dieser Vorstellung kommt der menschlichen Vernunft nichts zuvor, es kann vor ihr nichts schon entschieden sein, sie entscheidet erst über Alles als oberste und höchste Richterin in Sachen der Wahrheit. Selbst wenn die Existenz Gottes eine der Entscheidungen der genannten höchsten wahrheitsrichterlichen Behörde sein könnte, oder wirklich wäre, so gälte diese Existenz Gottes nur in Kraft der obersten Entscheidung der menschlichen Vernunft und für sie nur durch sie selbst. Auch wenn sie sich einen König setzte, bliebe sie doch im Grunde der König dieses Königs und die Absolutheit dieses obersten Herrn wäre ein bloßer leerer Titel ohne Mittel, sie gegen die menschliche Vernunft geltend zu machen. Denn er hätte sich in seinen Befehlen (Offenbarungen) an die menschliche Vernunft ganz nach den Vorschriften dieser Vernunft zu richten, widrigenfalls er zu gewärtigen hätte, abgesetzt oder doch in der Weise durch rationelle Auslegung reformirt zu werden, daß er im Grunde nichts geböte (offenbarte),

als was der menschlichen Vernunft ihn gebieten (offenbaren) zu lassen gefiele. Es wäre im Grunde nicht mehr Gott, der sich der menschlichen Vernunft, sondern es wäre die menschliche Vernunft, welche sich Gott offenbarte und ihm an die Hand gäbe, wie er sich vernünftigerweise zu offenbaren habe, um ihres Beifalls gewiß zu sein. Zwar behauptet der Rationalismus, die Vernunft habe bei dem Geschäft der Wahrheitserforschung alle Subjektivität abzuthun und sich ganz nur der Sache selbst, der an und für sich seienden Wahrheit hinzugeben, und sie selbst nur ganz wiederzugeben. Allein diese Sache selbst, diese an und für sich seiende Wahrheit ist wieder Niemand anders, als die denkende Vernunft des Denkenden selbst und das ganze Verhalten des Subjekts zum Objekts nichts weiter, als ein Versteckenspielen mit sich selber. Die dem Gottesbewußtsein entfremdete Vernunft ist nämlich schon nicht mehr die wahre „gesunde", normale menschliche Vernunft mehr. Da diejenige menschliche Vernunft schon gar nicht mehr die normale (ungetrübter Spiegel und Bild Gottes) sein kann, welche nicht im tiefsten Gottesbewußtsein aus Gott Wahrheit schöpft, um sie selbstthätig zu entwickeln und auszugestalten, so kann nur Verkehrtes herauskommen, wenn diese bereits abnorm gewordene, des innigen Gottesbewußtseins verlustige Vernunft sich berufen wähnt, über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu entscheiden und wenn sie sich zum Maaßstab aufwerfen will, was Gott zu offenbaren geziemend oder möglich ist. Darum ist der Vernunft, auch des gefallenen Menschen, die Fähigkeit nicht abzusprechen, in der Vertiefung seines Geistes, Willens und Gemüthes in Gott die Tiefen Gottes und der göttlichen Offenbarung zu begreifen und immer tiefer verstehen zu lernen. Es gibt daher einen höhern, religiösen, theosophischen Rationalismus (Thoren erschrecken vor Namen), der sich zu dem gemeinen, wie die Vernunft zur Vernünftelei verhält! Dem Pantheismus schwebt diese Wahrheit einigermaßen vor, aber er bringt sich um deren reinen, vollen und ganzen Besitz durch die Verwechselung des Begründetseins in Gott mit dem Sichaufheben als Individualität in Gott, dem Auf- und Daraufgehen in Gott, welches nach dem Pantheismus schon im Leben des Individuums im Denken und Wollen sich vollziehen soll, so daß nicht das Ich

mehr denkt und will, sondern nur Gott und nichts als Gott. Dieses Sichselbstaufheben und Selbstvernichten in Gott ist nur eine Vorstellung und eine falsche Vorstellung, was sie vorstellt geschieht nicht wirklich, der Mensch wird in dieser Weise nicht wirklich von Gott empfangen, das Ich behält sich in Wahrheit zurück, es wird in dieser Art von Gott mit Protest zurückgeschickt, weil Gott eine ganz andere und tiefere Hingabe will und so bleibt in Wahrheit das Ich Gott entfremdet und in seiner Selbheit stehen. Daher der Pantheismus des Dualismus und des Zwiespalts nie los wird und gerade darum spricht er soviel von Einheit, Monismus, Allharmonie, wie der Dürstende nach Wasser schreit, weil er keines hat.

Hat der oberste Grundsatz des Rationalismus einmal festen Fuß im Geiste eines Forschenden gefaßt, so pflegt gerade bei den kräftigeren, consequenteren Denkern der zweite Schritt nicht auszubleiben, nemlich das Unbegreiflichfinden und darum Läugnen nicht zwar, wie sie bewundernswertherweise unterscheiden, Gottes selbst, sondern blos seiner Persönlichkeit wobei sie blos die Kleinigkeit vergessen haben, zu zeigen, was denn von der Göttlichkeit Gottes noch übrig bleibt, wenn sie ihm die Persönlichkeit genommen haben. Doch nein, sie wissen es ja recht gut und zeigen es in ganzen Bibliotheken von Werken: „wir gewinnen dadurch erst die wahre Absolutheit und Unendlichkeit", nur daß sie unter sich blos in einer Kleinigkeit sich unterscheiden, indem den Einen das Absolute die schlechthinige Indifferenz des Geistes und der Natur, des Idealen und Realen ist, den Anderen die allumfassende Idee, die allein wahrhaft ist, indeß die Welt nur die Erscheinung oder der Schein jener Idee ist, während den Dritten unter ihnen die Natur, welche ihnen nur als kräftige Materie gilt, das Eins und Alles ist, woraus Alles besteht, lebt und wirkt. In der That so gewaltig der Unterschied zwischen dem pantheistischen Idealismus und Realismus zu sein scheint; er ist bis auf die Wurzel verfolgt am Ende nur unerheblich. Dieser Unterschied ist wirklich dem Theismus gegenüber eine Kleinigkeit, denn alle drei Parteien stimmen in der Hauptsache überein, nemlich in der Behauptung eines blinden und taubstummen, gedanken- und willenlosen Abso-

luten und der anfangs- und endlos fortgehenden Vernichtigung alles Werdenden und Gewordenen, in der alleinigen Anbetung (wenn hier von Anbetung die Rede sein kann) jenes selbstgemachten Götzen eines anfangs- und endlos seine eigenen Geburten (welche er selbst ist) verschlingenden Ungeheuers, eine Weltanschauung, deren innere Hohlheit, ja Grauenhaftigkeit Dichter mit den Philosophen in die Wette als Reichthum, Tiefe und Erhabenheit zu verherrlichen streben. Was Rückert nur vom irdischen Naturleben singt (indeß seine Anschauung vom geistigen Leben weit darüber hinaus liegt):

„Ewig ist das Ganze Grün
Nur das Einzle welkt geschwind;"

wurde von vielen Andern auf alles, auch das geistige, Leben angewendet, wie von Feuerbach, Scheffer, Sallet ꝛc. ꝛc.

J. J. Wagner setzte jener panth. Weltanschauung die Krone der Verkläiung auf in den Versen:

„Was ist das Leben? ein Meer, das Wogen erzeugt und verschlinget,
In der Tiefe jedoch wolkenlos ruhet und klar.
Steigt die Woge, so wird sie nun bald auch sinken, entgegen
Setzt sich das Leben sobald es nur der Mutter entrinnt.
Steigen und Sinken vermittelt ein Augenblick, in der Schwebe
Weiß er zu halten, was doch vorher und nachher sich flieht.
Trägt die Tiefe die Wogen, so hält sie des Ufer zusammen
Ufer und Tiefe erfüllt eine lebendige Welt."*)

Der idealistische Pantheismus geht mit innerer Nothwendigkeit und mit vollster Consequenz in den realistischen über, oder

---

*) J. J. Wagner. Lebensnachrichten und Briefe. Von Ph. L. Adam und Dr. A. Kölle (Ulm, Stettin'sche Verlagsbuchh. 1849) S. 483. Auch dieser Philosoph kannte keine andere Befreiung und Versöhnung als die Vernichtung und gesteht hiemit indirekt ein, daß der Mensch so lange er lebt, unfrei, ein Sklave, ein im Zwiespalt lebendes, unglückliches Wesen sei und zwar nothwendig, unabwendbar und für alle nachkommenden Menschen unbeendbar. Und das wäre nicht Dualismus, der allein im Nihilismus Rettung zu finden meint? Wagner singt:

„Und befreit von deinen Banden
Flieh ich in das All zurück."

Aber wie kann man in das All zurückfliehen, wenn man nicht außerhalb des Alls ist? Und wie kann man aus dem All fliehen, da außer dem All nichts ist? Er meinte also ins Nichts zu fliehen. Aber

vielmehr sobald der ideal. Pantheismus sein Wesen ganz erfaßt, findet er sich gar nicht, oder doch nicht wesentlich verschieden vom realist. Pantheismus, aber Befriedigung kann weder in jenem noch in diesem gefunden werden. Wer indessen von der pantheistischen Denkweise, gleichviel fast von welcher ihrer Formen, beherrscht wird, der hat die Fähigkeit verloren, den Katholicismus zu begreifen und zu beurtheilen. Er kann keinen Sinn für die Lehre desselben haben, daß eine unveränderliche Offenbarung von Gott

---

Nichts wird zu Nichts. Also Wagner wurde, wie er meinte, aus Staub Nichts; indeß Nitulus (Lessing, I., 11) aus Nichts Staub ward. Im Grunde hielt sich also Wagner für vergängliche Formation eines ewigen Staubes. Man irrt sicher, wenn man glaubt, dieselbe Lehre habe J. G. Fichte in jenen beiden Sonnetten (Fichte's nachgelassene Werke III, 347 u. 348) aussprechen wollen, wo es heißt:

— Das ewige Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

und:

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben.

und endlich:

— es sterbe, was vernichtbar
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir alle Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben."

Diese Gedanken sind von Fichte so wenig im Sinne der Vernichtigung der Individuen gemeint, als Angelus Silesius in seinen Paradoxien wirklich, wie Viele meinen, Pantheismus predigt. Nichts aber verräth die wesentliche Nichtverschiedenheit des pantheistischen Idealismus mit dem panth. Realismus und im Grunde Materialismus mehr, als dessen Läugnung der persönlichen Fortdauer des Menschengeistes, weil er hiedurch zu erkennen gibt, daß ihm der Geist doch nichts Anderes, als eine vergängliche Kraftäußerung der formirten Materie ist. Somit ist ihm insofern die Materie das allein in concreter Weise ewige, unvergängliche und unzerstörliche Wesen, wenn gleich diese Wesenheit im Verhältniß zur (natürlich gleichfalls ewigen) Idee nur Erscheinung, Aeußerung oder Entäußerung ist. Da diese Idee nichts Anderes, als Materie und Formationen der Materie hervorbringt, so ist sie auch nur die Idee der Materie (und der Formationen der Materie), und da die Idee nur ist, also blind ist, nicht bewußt, so ist sie auch nichts, als die Möglichkeit und die Kraft der Materie, Gott ist hienach nur die unendliche Weltmöglichkeit und Weltkraft.

gegeben sei und daß diese Offenbarung einen unveräußerlichen Schatz von Wahrheiten enthalte, den die menschliche Vernunft nicht erst zu entdecken, zu setzen, nicht einmal zu verbessern und zu läutern, sondern den sie gläubig anzunehmen und von dem sie sich weisen zu lassen habe. Aber der Pantheist könnte und sollte doch einsehen, daß die Lehre des Katholicismus von einer auch äußeren, positiven Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht und von der Unwandelbarkeit und Unveräußerlichkeit des Innbegriffs jener Offenbarung mit innerer Folgerichtigkeit aus seinem Grundprincip, dem Glauben an Gott als den persönlichen Urgeist, hervorgeht und daß er all sein Pulver schon darum rein umsonst verschießt, weil diese Lehre als Folge des Princips nur dann widerlegbar wäre, wenn das Princip, der Theismus selbst, wiederlegt werden könnte. Vermuthlich wollte der Verfasser der Miscelle wirklich seine Einsicht in die Nothwendigkeit, den Theismus zu widerlegen, wenn die katholische Offenbarungslehre widerlegt werden sollte, damit andeuten, daß er gegen den Katholicismus mit dem oft gehörten Vorwurfe des Dualismus herausrückt. Aber welche Berechtigung wohnt denn diesem Vorwurf inne? Lehrt denn der Katholicismus etwa zwei Urwesen, ein gutes und ein böses? Nein. Oder einen Urgeist und neben ihm, unabhängig von ihm einen ewigen Weltstoff, oder gar eine geordnete Welt, einen κόσμος neben und unabhängig von Gott? Nichts weniger. Das wenigstens wissen wir Alle recht gut, daß der Katholicismus der strengste Monotheismus ist, nach welchem außer Gott nichts ist, was nicht seinem Wesen nach aus und durch Gott wäre. Aber was kann alsdann der Vorwurf des Dualismus noch für eine Bedeutung haben? Eben keine, wenigstens keine vernünftige. Der Pantheismus nennt eben willkürlich und unbefugt Dualismus die Lehre, daß, obgleich das Weltall aus und durch Gott, es doch von Gott selbst unterschieden ist, er nennt ebenso willkürlich und unbefugt die Lehre, daß Geist und Natur, wiewohl geeinigt, doch unterschieden sind, daß geistiges Wesen nicht Naturwesen, Naturwesen nicht geistiges Wesen ist, daß der Geist nie Natur und die Natur nie Geist wird, obgleich beide durch den Einen und Selben, (nicht naturlosen, wohl aber naturfreien) absoluten Geist und

folglich zu Einem organischharmonischen Ganzen gesetzt sind, Dualismus. Man sieht also leicht, daß der Katholicismus wenigstens diese Angriffe nicht zu fürchten braucht und vielmehr einer unvernünftigen Weltanschauung gegenüber das Recht der Vernunft für sich hat. Was nun aber die philosophische Lehre Franz Baaders betrifft, so ist sie nach ihren philosophischen Gründen für ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus zu beurtheilen und es wäre an sich selbst wohl möglich, daß ihre Gründe für ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus unzureichend erfunden würden, ohne daß daraus folgte, das auch die katholische Lehre selbst unzureichend wäre. Es kann nicht zugegeben werden, daß die Lehre der katholischen Kirche mit irgend einem philosophischen System, und wäre dasselbe noch so bedeutend, stehen und fallen müßte. Der Verfasser der Miscelle hat sich aber offenbar nicht bemüht, Baaders ganze Lehre von der Natur und der Bedeutung der positiven Offenbarung und namentlich nicht seine Lehre vom Verhältniß der äußern Offenbarung zu der inneren und beider zur Speculation und Philosophie kennen zu lernen, sonst würde er sie nicht mit der Lehre der einseitigen Positivisten unter den Katholiken verwechselt oder vielmehr er würde sie sonst davon wohl unterschieden haben, was um so leichter war, als Baader fast in allen seinen Schriften energisch und drastisch genug gegen jene katholischen einseitigen Positivisten zu Felde zieht. Eben so wenig will der gegen Baader erhobene Vorwurf des Dualismus etwas besagen, so wenig, als der ihm noch öfter von anderen Seiten her gemachte entgegengesetzte Vorwurf der Vereinerleiung des Geistes und der Natur, Gottes und der Welt, wie denn sogar Anton Günther bekanntlich in Baaders Lehre wenigstens Semipantheismus finden wollte, worauf ihm Baader mit genialem Witz den Vorwurf des Semirationalen zurückgab. Gerade seine Polemik gegen die Vereinerleiung Gottes und der Welt, des Geistes und der Natur ist eines von Baaders größten wissenschaftlichen Verdiensten, welches er sich schon erworben hatte lange bevor A. Günther auf dem Kampfplatz erschien und auch nachher ist er darin von Niemand, auch von Günther nicht, erreicht, geschweige übertroffen worden. Schon darum nicht von Günther, weil sich Baader besser, als er vor der Gefahr, dem

andern Extrem zu unterliegen zu verwahren gewußt hat. Wer die Lehre Baaders auch nur oberflächlich kennt, der weiß, daß er eine ewige Natur in Gott anerkennt, daß ihm nicht der naurlose, sondern der naturfreie absolute Geist der wahre Geist und Gott ist. Wenn also nach Baader Gott absolute Identität des unendlichen Geistes und der unendlichen Natur ist, wie kann man da berechtigt sein, ihm eine dualistische Weltanschauung vorzuwerfen?

Auch die geschaffene Intelligenz ist ihm nicht aus dem für sich fix und fertigen Geist und der für sich fix und fertigen Natur (Leibwesen) zusammengesetzt, sondern ursprünglich ist die geschaffene Intelligenz Geist und Natur zugleich, und beide sind ihm völlig untrennbar, mag nun der Geist völlig Herr seiner Natur, mag er in halber Herrschaft und halber Sklaverei, mag er endlich völlig Knecht und Sklave seiner Natur geworden sein. *)

So wenig kennt der Verfasser der Miscelle die Schriften Baaders, so wenig die Eigenthümlichkeit und den Grundcharakter seines Philosophirens, daß er nicht ansteht, ihn einen Scholastiker zu nennen. Wie? Franz Baader der Verehrer und Nachfolger des Meister Eckart und Tauler, des Paracelsus, Jakob Böhme, Oetinger, Martinez Pasqualis, Saint Martin und der Mystiker und Theosophen aller Jahrhunderte ist ein Scholastiker? Haben denn unsre theologischen und philosopischen Meister der Schule oder Schulmeister, Hegel an der Spitze, nicht längst genugsam gezeigt, daß Baader aller Methode und Schule baar sich lediglich der zufälligen Strömung seiner improvisirenden Einbildungskraft überlasse? Und doch ist Baader ein Scholastiker? Allerdings, sagt der Miscellenschreiber, denn er ist ein katholischer Philosoph, Vertheidiger des religiösen kath. Dogmatismus, „der als solcher das katholische Dogma, als gegebenes, für die absolute Wahrheit nimmt, und innerhalb des katholischen Standpunkts, ohne Kritik des Princips, sich bewegend, die Philosophie als formel-

---

*) Man hüte sich, voreilig anzunehmen, daß diese Lehre Baaders der Mosaischen Schöpfungsgeschichte widerspreche, wonach Gott den Menschen aus einem Erdenkloße, dem er den Athem des Lebens in die Nase geblasen, gemacht habe. Baader hat darauf eine ganz bestimmte Antwort, die aber nur aus dem Ganzen seiner Lehre richtig gefaßt und beurtheilt werden kann.

les Hilfsmittel zu Hilfe nimmt, und die religiöse Weltanschauung des Katholicismus vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen strebt." Unter der hier gemachten Voraussetzung, wofür freilich der Beweis fehlt, wäre es offenbar weit folgerichtiger, gar nicht zuzugeben, daß Baader ein Philosoph sei, und zu behaupten, daß überhaupt kein katholisch Gesinnter ein Philosoph sein könne. Natürlich dann auch kein Anhänger irgend einer der protestantischen Confessionen. Doch abgesehen davon, ob sie Philosophen waren oder nicht, würden sicherlich die Kirchenväter nicht wenig erstaunen, zu erfahren, daß sie Scholastiker gewesen seien vor der Scholastik, und wo möglich noch mehr als sie würden die den Scholastikern gleichzeitigen Gegner der Scholastik, ihre Ueberwinder und zahllosen Nachfolger erstaunen, zu erfahren, daß auch sie im Grunde nichts anders, als Scholastiker gewesen seien und sind. Es liegt auf flacher Hand, daß der Verfasser der Miscelle zuviel bewiesen hat und ebendarum nichts. Die Behauptung ist durch ihn nicht erschüttert, daß Jemand ein katholischer Philosoph sein kann und doch kein Scholastiker und leicht könnte sich finden, daß ein Denker Scholastiker sein könnte, ohne Katholik zu sein. Oder hat es keine lutherischen, keine calvinistischen Scholastiker gegeben, wenn Scholastiker, wie der Verf. will, derjenige ist, welcher zur Begründung und Darlegung eines gegebenen und angenommenen Glaubensinhaltes Philosophie nur als formelles Hilfsmittel zu Hilfe nimmt und ohne Kritik des Princips sich bewegend die Wahrheit jenes Glaubensinhaltes vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen unternimmt? Ob ein solches Verfahren im strengsten Verstande wirklich möglich ist, wollen wir hier nicht untersuchen, aber seine Möglichkeit vorausgesetzt unterliegt es keinem Zweifel, daß es ebenso gut eine heidnische, jüdische und muhamedanische, als eine christliche, ebenso gut eine lutherische und calvinistische, als eine katholische Scholastik geben kann. Uebrigens kennt der Verfasser den Geist, den Werth und die Bedeutung derjenigen mittelalterlichen Theologen und Philosophen, welche man die katholischen Scholastiker nennt, wenigstens ebenso schlecht, als die Schriften Franz Baader's, wenn er sich vorstellt, daß sie sich die geistlose Arbeit eines bloßen Formalisirens des blind angenommenen Glaubensinhaltes der

katholischen Dogmatik aufgeladen hätten. Wäre es möglich, sich jene Scholastiker noch beschränkter vorzustellen, als unser Verfasser in Gesellschaft mit den bornirten Rationalisten aller Sorten sie sich vorstellt, so ist nicht zu zweifeln, daß er dies verdienstliche Werk vollbracht haben würde. Nur schade, daß trotz aller beschränkten Vorstellungen von ihnen die Hauptrepräsentanten der Scholastik geniale Leute bleiben, welche den großen Philosophen andrer Epochen sich vollkommen ebenbürtig erweisen, und sich von ihnen hauptsächlich nur dadurch unterscheiden, daß sie in ihren Mängeln die Farbe ihrer Zeit an sich tragen, so wie die Mängel der Philosophen anderer Epochen die Farbe ihrer Zeit oft nur noch greller an sich erblicken lassen. Die Scholastiker, ein Anselm von Canterbury, Abälard, Johann von Salisbury, Petrus Lombardus, Albert der Große und endlich zuhöchst Thomas von Aquin und Duns Scotus waren denkende und tiefdenkende Forscher von hervorragendem Geiste, die nur, weil sie keine Rationalisten waren, für unfreie, blindgläubige und beschränkte Köpfe von unseren Rationalisten verschrieen werden. Was aber den Scholastikern auch gefehlt haben mag, so waren sie doch tiefer und bedeutender, als die rationalistischen Philosophen unsrer Tage und die spätere Ausartung der Scholastik ist jedenfalls nicht mit der Scholastik selbst zu verwechseln.

Was nun aber Baader betrifft, so müssen wir in allem Ernste den Verfasser der Miscelle fragen, woher er denn weiß, daß dieser Denker das katholische Dogma ohne Kritik des Princips als absolute Wahrheit angenommen habe? Dies schließt der Verfasser offenbar rückwärts nur daraus, weil Baader das katholische Dogma nicht verworfen hat, und er schließt eben falsch. Denn die Kritik hat nicht nothwendig die Verwerfung des Gegenstandes der Kritik zur Folge. Es kommt eben darauf an, ob es eine besonnene, richtige und wahre Kritik, oder eine falsche, unwahre ist (sich Kritiker zu nennen und nennen zu lassen entscheidet noch nicht das Geringste über den Werth der Kritik; — die kantische Philosophie nannte sich die kritische vorzugsweise und sie ist doch falsch, auch nach dem Verfasser) und andrerseits kommt es auf die Realität des Gegenstandes der Kritik an. Das wahrhaft Reale wird sich in einer wahren Kritik bewähren,

und das Unreale wird von einer falschen Kritik für real gehalten werden, in demselben Maaße, als sie das Reale für unreal halten wird. Derjenige ist aber unter allen Umständen ein schlechter Kritiker, der mit dem Vorurtheil zu der Untersuchung herantritt, daß wo die Kritik aufsteht ihr Gegenstand nothwendig geliefert ist und fallen muß. Eine solche Kritik geräth eben in den Fehler, den sie dem Gegner schuld gibt, daß sie nämlich das Urtheil fällt ohne Kritik des Princips ihres Urtheilens und diese geistige Blindheit ist gerade die gefährlichste, weil sie in dem Dünkel, Wunder wie kritisch zu sein, sich selbst nicht erkennt und schon darum jeden zu einem anderen oder entgegengesetzten Resultat gelangenden Denker für unkritisch ansieht, obgleich oft genug der ganze Unterschied zwischen beiden in nichts Anderem besteht, als darin, daß der eingebildete Kritikus eine schlechte und sein Gegner eine gute und wahre Kritik geübt hat. Wer die Schriften Franz Baaders nur einigermaßen kennt, wer insbesondere von dem Entwicklungsgang dieses seltenen Geistes und von der eigenthümlichen Stellung desselben zu seinen philosophirenden Zeitgenossen unterrichtet ist, wer es weiß, von welchem kolossalen Umfang die Literaturkenntniß Baaders gewesen ist, dem muß es schon auf den ersten Blick als eine reine Unmöglichkeit erscheinen, daß dieser energische, kühne und reiche Geist aus purer, etwa anerzogener Blindheit des Geistes und ohne auch nur das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Kritik inne zu werden, dem Katholicismus gehuldigt habe. Hat ja doch Baader alle Geisteskämpfe seiner Zeit mitgemacht, die Schlachten der Wissenschaft mitgeschlagen, alle Richtungen des Denkens und Glaubens eifrig zu erforschen gestrebt und nach ihrer ganzen Kraft auf sich wirken lassen. Wenn Baader trotz seines Katholicismus auch nicht die kleinste Spur confessioneller Vorurtheile an sich trug, wenn er mit Großartigkeit die weltgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus zu würdigen wußte, wenn er ebenso sehr Kern und Bedeutung der griechischen Kirche hervorzuheben verstund, so sollte man denn doch die Stellung, welche sich Baader in der katholischen Kirche gab, vernünftigerweise nicht in blindem Vorurtheil, sondern in ganz bestimmten, bewußten und durchdachten Gründen suchen, selbst wenn man diese Gründe nicht völlig

zu theilen vermöchte. Auch der Verf. der Miscelle macht daher keine Ausnahme von der Behauptung, welche wir in der Vorrede zur ersten Ausgabe des vorliegenden Buches aufgestellt haben, daß nemlich bis jetzt Niemand die Anschauung Baaders vom Katholicismus richtig erfaßt und begriffen zu haben scheine. Hinter dieser Anschauung liegt mehr, als sich die gesammte wissenschaftliche Welt träumen läßt.

Uebrigens ehrt es den Verfasser der Miscelle, daß er es verschmäht hat, in die plumpe Polemik Feuerbachs, der doch nur ein flacher und trüber Wasserbach ist, gegen Baader, dem er die Schuhriemen aufzulösen nicht werth ist, mit einzustimmen. Neigt der Verf. sich aber dazu, es „mehr nur als eine diplomatische Höflichkeit anzusehen, daß Hegel in der Vorrede der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie sich Mühe gibt, „die im Wesentlichen stattfindende Uebereinstimmung seines und des Baader'schen Standpunkes" einigermaßen plausibel zu machen, aber anzunehmen, daß er seine eigentliche Ansicht nicht undeutlich hinter der Bemerkung hervorscheinen lasse, Baader beweise in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon sei, diese seine eigenthümliche Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntniß zu nehmen, sie habe vielmehr ihr Unbequemes, da sie den absoluten Inhalt nur als Voraussetzung besitze", so ist ihm Mehrfaches zu entgegnen.

Wir würden Hegeln jedenfalls wenig zu ehren glauben, wenn wir wirklich annehmen müßten, daß jene Erklärung von seiner Seite nichts weiter, als diplomatische Höflichkeit gewesen sei. Man würde dann ebenso gut annehmen können, daß seine freundliche Stellung zum Christenthum und zum preußischen Königthum nichts weiter, als diplomatische Höflichkeit gewesen sei. Jedenfalls ist soviel gewiß, daß Baader seinerseits von nichts weiter entfernt gewesen ist, als von dergleichen diplomatischen Höflichkeiten und daß seine Rede gegen Wen und gegen Was immer niemals war: Ja und Nein oder Nein und Ja, sondern einfach, bestimmt, scharf und entschieden: Ja, oder Nein. Er hat sehr wohl zu vermitteln verstanden, aber das Unvereinbare vermitteln zu wollen, hat er Anderen überlassen. Wir möchten in Betreff Hegels lieber annehmen, daß er sich über sein Verhältniß zum Inhalt

der Lehre Baaders getäuscht hat, wozu wir um so mehr berechtigt sein dürften, als wir streng erweisen können, daß Hegel Baaders Lehre (gewiß nicht aus Unfähigkeit des Geistes, solche Behauptung wäre unendlich lächerlich, sondern aus einer aus der pantheistischen Zeitrichtung entsprungenen Entfremdung in Bezug auf die urchristlichen Anschauungen Baaders) gar nicht recht verstanden hat, sowie er nicht einmal den Philosophen Platon, geschweige den Jakob Böhme verstanden hat. Wenn ferner der Verfasser der Miscelle in der zweiten Hälfte der angeführten Aeußerung Hegels eine fein verhüllte Ironie gegen Baader erblicken zu können glaubt, so müssen wir Hegeln bestimmt gegen des Verfassers Unterstellung einer Zweideutigkeit wenigstens in dieser Beziehnng in Schutz nehmen. Hegel hat es offenbar ganz aufrichtig gemeint mit der Bemerkung, daß Baader in allen seinen Schriften weit davon entfernt zu sein beweise, seine Art zu philosophiren für die ausschließende alles wahren Erkennens zu nehmen, und Hegel hat mit dieser Behauptung in der That vollkommen recht gehabt, da Baader allerdings zwar seine Weise zu philosophiren, von der er die bestimmteste Einsicht hatte, daß sie ihn weiter fördere, als jede andre, sich trotz alles Geschreies dagegen nicht nehmen ließ, aber nicht blos andre Weisen und Methoden respektirte, sondern auch als zur Vollendung der Philosophie für unerläßlich erkannte und anerkannte.

Dagegen gab Baader nicht zu, daß ihn darüber mit Recht ein Vorwurf treffe, daß seine Philosophie den absoluten Inhalt als Voraussetzung habe, und rechtfertigt seine Lehre auf ebenso geniale Weise, als er höchst scharfsinnig zeigte, daß Hegels Verfahren sich nur selbst widerspreche. Der Herausgeber des vorliegenden Buches richtete nemlich kurz nach dem Erscheinen der zweiten Ausgabe der Hegel'schen Encyclopädie der philos. Wissenschaften schriftlich einige Fragen an seinen hochverehrten und geliebten großen Lehrer in Betreff der Einwürfe Hegels, in der Absicht, denselben zu einer umfassenden Erklärung über Hegels System zu veranlassen. Allein Baader war zu sehr vertieft in seine Forschungen und Entwürfe und obgleich einer der größten Polemiker doch zu Schriften von rein polemischer Tendenz so wenig aufgelegt, daß jene Absicht nicht erreicht wurde.

Doch erwies sich Baader so gefällig, die vorgelegten Fragen kurz schriftlich zu beantworten und wir entschließen uns, da uns hier ein herausfordernder Anlaß gegeben wird, jene in ächt Baader'schem Lapidarstyl geschriebene Beantwortung unsrer Fragen sofort mitzutheilen, wie folgt:

„Die Einwürfe oder Bedenklichkeiten Hegels sind vorzüglich dreierlei:

1) In Betreff meines Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Kategorien.

Hiemit kann nun nicht ein unlogikalischer Gebrauch derselben gemeint sein, sondern höchstens, daß ich die Hegel'sche Deduktion der Kategorien so wenig für genügend anerkenne, als die Kantischen, gegen welche Hegel triftige Einwendungen macht, so wie Andere ihm selber mit Recht das Ungenügende seiner Deduktion bereits nachwiesen. Da ich keine logische Diskussion unmittelbar bezweckte, so fällt dieser Einwurf ohnedies weg, obschon ich z. B. für die Kategorie des Grundes und seiner Triplicität und folglich Quadruplicität (car quand on est a trois on est a quatre) in logischer Hinsicht weiter gekommen bin, als meine Vorfahrer.

1) In Betreff meines Voraussetzens dessen, was ich erweisen will.

Da Hegel selber den Satz aufstellt von der Identität oder vielmehr Untrennbarkeit des Progresses und Regresses, so thut er selber das, was ich thue, und was die Absolutheit jedes Processes und jeder immanenten Bewegung mit sich bringt. Der Unterschied ist nur, daß Hegel mit Nichts (dem absoluten Leeren) des Gedankens beginnt, und also auch in dieses Nichts wieder regrediren muß, wogegen ich mit dem Vollen beginne und in dasselbe regredire. Dieses ist allerdings ein circulus, aber nicht vitiosus, sondern ein circulus vitae, so wie es kein circulus vitiosus ist, wenn man sagt, daß man die Sonne nur durch sie sehen kann und das Sehen derselben sie also schon voraussetzt.

Desine, cur nemo videat sine numine mumen
Mirari, solem, quis sine sole videt?

Das Niedrigere (das Geschöpf) kann das Höhere (Gott)

nicht beweisen, demonstrare, weil demonstrare ein deorsum monstrare ist, wohl aber kann und soll es auf sein Höheres weisen, monstrare. Das Geschöpf kann sich also nur als von Gott bewiesen anerkennen und muß diesen als beweisend, somit als unbeweisbar immer voraussetzen. *)

---

*) Der Erkenntniß dieser Wahrheit waren sowohl Fichte, als Schelling und Hegel sehr nahe gestanden. Ja man könnte fast sagen, sie hielten sie schon zwischen den Händen, aber sie entglitt denselben aus Schuld der falschen Fassung des Begriffs des Absoluten. Denn nur wenn Gott als absolute Persönlichkeit und Geist gedacht wird, besitzt man jene Wahrheit in Wahrheit, und sie verwandelt sich in eine Selbsttäuschung in demselben Augenblick, in welchem das Absolute als Indifferenz, absolute bewußtlose Idee, Ursein gefaßt wird. Wie nahe stund z. B. Schelling der vollen und ganzen Erfassung der bezeichneten Wahrheit schon in seiner kleinen Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (Tübingen, Heerbrand, 1795), wenn er S. 12 sagt: „Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein.“ Vergl. Vom Ich als Princ. der Philos. Dann Jahrb. der Medicin I., 1, 14—18. Fichte Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) S. 12, 29, 39. und Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795) S. 3 und sonst. Dagegen hat sich Krause rein und voll zur Erkenntniß dieser Wahrheit erhoben und hierin mit Baader in völliger Uebereinstimmung. Siehe Krause's Vorlesungen über das System der Philosophie (Göttingen, Dieterich, 1828) S. 9, 11, 39, 42, 123 und endlich die Hauptstelle S. 210, wo es heißt: „Wer den Satz des Grundes zugesteht, der ist genöthigt, in Folge dessen so zu schließen: da das Ich nicht der Grund sein kann von irgend einem es selbst überschreitenden Gedanken, so muß zu jedem das Ich überschreitenden Gedanken ein in Ansehung des Ich äußerer Grund gedacht und angenommen werden. Diese Behauptung gilt dann von jedem das Ich überschreitenden Gedanken, es seie das Gedachte ein Endliches und Bedingtes, oder es seie ein Unendliches und Unbedingtes; zuhöchst aber gilt diese Behauptung in Ansehung des oben erweckten Gedankens des unbedingten unendlichen Wesens oder Gottes. Denn dieser Gedanke: Wesen oder Gott als der Gedanke des Einen Wesens, welches unbedingt, unendlich und in unbedingter Daseinheit ist, kann gemäß dem Begriffe und Satze des Grundes nicht anders gedacht werden, als daß dieser Gedanke selbst verursacht ist in und durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen und Gott selbst. Denn da der Inhalt dieses Gedankens eben Wesen oder Gott selbst ist, so kann der Grund desselben durchaus nichts Endliches sein, weil dieser Gedanke seinem Inhalte nach alles Endliche übersteigt.“ Vergl. auch Krause's Vorlesungen über die psychische Anthropologie. Herausgegeben von Dr. Ahrens. (Göttingen, Dieterich, 1848) S. 94, 106, 121. und sonst.

3) Hegel will, daß wir zusammen in der Hauptsache einverstanden seien. Ich bin allerdings in vielem mit Hegel einverstanden, nämlich in Allem, wo er den Unverstand sowohl in den Kantischen und Fichte'schen, als in den Schelling'schen Philosophemen nachweiset. Aber in der Hauptsache sind wir darum keineswegs einverstanden und ich will hier nur drei Punkte herausheben, welche meine und seine Philosopheme so scharf unterscheiden, daß nur ein Schwachkopf oder ein Verblendeter diesen Unterschied nicht sehen könnte.

a) Hegel stellt den Begriff zur Anschauung dualistisch und zwar so, daß der Begriff die Anschauung sich subjicirt, wogegen ich den Begriff in Mitte setze einer peripherischen und einer centralen Anschauung, sei es nun, daß zum Centrum die Peripherie, sei es daß zur Peripherie das Centrum gesucht wird, und durch den Begriff (als Schema) subsumirt. Wer hier nicht eine gänzliche Reform der Logik sieht, der sieht nichts.

b) Hegel ist, obschon er sich überall dagegen sträubt, noch immer in dem alten logischen Irrthum befangen, welcher das Subjekt unmittelbar in Gegensatz mit dem Objekt setzt, da doch dieser Gegensatz (oder, wenn man will, diese Polarität) nach meiner Nachweisung nur im Objekt selber liegt, wonach also der Satz zu verstehen, daß ohne Gegensatz nichts offenbar (Objekt) wird, so daß das Subjekt sich als Objekt a setzt, und dieses a nicht sich, sondern den andern Objekten b, c entgegensetzt oder unterscheidet. Objektivirung ist aber Gründung, Centralisirung, Centralanschauung, welches Centralobjekt das Ich ist, folglich letzteres nicht, wie bisher, mit dem Subjekt vermengt werden darf.

c) Hegel ist in dem allgemeinen, durch die Naturphilosophie neuerdings fixirten Irrthum befangen, welcher die Natur nur als nothwendig materialisirt anerkennt, somit von einer Dematerialisirung der Natur (einem σῶμα πνευματικόν) nichts weiß. Er weiß nicht, daß der Triplicität der Relation des Geistes (der Intelligenz) zu Gott eine Triplicität der Intelligenz zur nichtintelligenten Natur entspricht, so daß die gottinnige Intelligenz diese Natur als Peripherie centraliter beherrscht und zu sich integrirend erhebt, daß die von Gott sich abkehrende Intelligenz in diese Peripherie fällt, und daß endlich die direkt und total

oder central gegen Gott sich kehrende Intelligenz selbst unter diese Natur als Peripherie stürzt. Die sich von Gott abkehrende Intelligenz wird somit an und in die Natur gebunden, die gegen Gott sich kehrende wird unter sie gebunden, womit die himmlisch immaterielle, die zeitlich materielle und die höllisch immaterielle Seinsweise der Intelligenz erklärt wird.

Wer dieses mein Princip der Naturphilosophie einmal gefaßt hat, wer diese dreifache Relation und Seinsweise der Natur in Bezug auf die Intelligenz, folglich ihre Materialisirung als identisch mit der Verzeitlichung und als nur in Mitte oder in der Schwebe zwischen jenen zwei andern Zuständen seiend einmal ergriffen hat, der kann die gänzliche Umkehrung der bisherigen Naturphilosophie, welcher Hegel nur gefolgt ist, durch meine nicht verkennen. Alle Theologie steht aber als Wissenschaft nur auf schwachen Füßen, so lange sie nicht die hier angezeigte und von mir nachgewiesene Triplicität des Verhältnisses der Intelligenz zu Gott und der Natur zur Intelligenz sich zu eigen macht."

Daß Hegel allen Sinn und alles Verständniß für die Tiefen der Lehre Baaders von der Materialisirung und Entmaterialisirung der Natur verloren hatte, geht aus den Worten Hegels selbst mit Evidenz hervor, was wir gleich damals in einem Artikel nachgewiesen haben, der durch die Schuld eines Abentheurers uns leider völlig abhanden gekommen ist. Um unsre Behauptung streng zu beweisen, ist es unerläßlich, die Worte Hegels hier vollständig mitzutheilen.

Hegel sagt in der Anmerkung zu S. XXVI der Vorrede (Hegels Werke. Vollständige Ausgabe VI. Band):

„Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn von Baader (Hegel schreibt mit J. H. Fichte mit hartnäckiger Caprice stets Bader. Wer hat das Recht Jemandes Namen anders zu schreiben, als er ihn selbst schreibt?), als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöse

Philosopheme unserer Zeit 1824" S. 5. vergl. 56 ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches, „aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge." Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (dieß ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Hr. von Baader das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich hier ungehörige und von mir ebenso wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was H. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was H. v. B. S. 58 angibt, daß die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten) Elohim sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Principien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird."

Jeder Kenner der Schriften und also der Lehre Baaders, der diese Erklärung Hegels aufmerksam liest, wird uns den Beweis der Behauptung, daß Hegel Baader hier nicht verstanden habe, vollkommen erlassen. Da es indessen in Deutschland noch andre Leute gibt, als Kenner der Baader'schen Lehre, und darun-

ter gar viele wunderliche, so wird es doch nöthig sein, auf die Erklärung Hegels etwas näher einzugehen.

Schon die Meinung Hegels, es würde ihm nicht schwer sein, sich mit Baader über das Meiste dessen oder leicht Alles, was dieser gegen ihn bestreitet, zu verständigen, beweiset unsre Behauptung, und die Hegel'sche Schule selbst, eben weil sie die Meinung des Meisters nicht theilt, muß uns in unsrer Behauptung recht geben. Hegels Polemik gegen Baader in Rücksicht des Gebrauchs der Kategorien des Hervorgehens und des Bedingens läuft auf einen leeren, nichtigen Wortstreit hinaus. Es ist gleichgültig, ob Hegel sich der Worte: Hervorgehen und Bedingen bedient hat, denn es bleibt ausgemacht, daß nach Hegel die Natur (Materie) die Entäußerung der Idee ist, und das allein wollte Baader mit dem Worte: „aus Gott (der Idee) hervorgehend oder hervorgegangen" ausdrücken. Wo eine Entäußerung der Idee ist, da ist auch ein Hervorgehen, Entäußern und Hervorgehen läuft hier wenigstens auf dasselbe hinaus, oder höchstens könnte sich herausstellen, daß zwar jede Entäußerung ein Hervorgehen ist, wenn gleich nicht jedes Hervorgehen eine Entäußerung sein müßte. Dies würde aber für Baaders Behauptung nichts verschlagen, vielmehr nur Hegeln noch in andere Schwierigkeiten verwickeln. Ebenso ausgemacht bleibt es, daß nach Hegel der Geist nur hervortritt in der Rückkehr aus der Entäußerung der Idee in sich, und folglich konnte mit Fug und Recht gesagt werden, daß nach Hegel der Ausgang (die Entäußerung) Gottes (der Idee) dessen (deren) ewigen Wiedereingang als Geist bedinge, gleichgültig, ob sich Hegel des Wortes: Bedingen dabei bedient hat, oder nicht. Sollte ein solches Wiedergeben fremder Gedanken nicht erlaubt sein, so müßte jede freie Reproduktion der Gedanken Anderer verworfen nnd das wörtliche Abschreiben in alle Wege als allein zureichend erachtet werden, um sich gegen jede mögliche Irrung zu sichern. Baader hat die Hegel'schen Gedanken der Sache nach vollkommen richtig wiedergegeben und unterliegt also keinem begründeten Tadel. Hier hat keineswegs eine unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen statt gefunden, sondern blos eine Vertauschung denselben Gedanken ausdrückender Worte. Wenn Hegel das Hervorgehen als Kategorie

verwirft, weil es ein bildlicher Ausdruck sei, so haben wir nur zu bemerken, daß falls Hegel alle bildlichen Ausdrücke, deren er sich trotz seiner erklärten Verwerfung, bedient hat, zurückgeben sollte, so müßte er nicht weniger, als seine ganze Logik zurückgeben. Denn es gibt gar keine schlechthin bildlosen Gedanken, sondern nur bildfreie und bildunfreie. Namentlich aber: um was ist denn: Entäußern, Entlassen weniger bildlich, als Hervorgehen und Hervorgehenlassen? Meint aber Hegel seinerseits es führe nur auf ganz formelle Bestimmungen, das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie zu erörtern, so muß man sich wundern, daß Hegel Unterschiede von so gewaltiger und tiefgreifenden Bedeutung für blos formelle Bestimmungen erklären oder halten kann, was genau mit demselben Rechte geschah, mit welchem es Jemand einfallen könnte, für den Begriff des Lebens die Unterschiede des himmlischen, des irdischen und des höllischen Lebens für blos formelle Bestimmungen des Begriffs vom Leben zu erklären. Noch mehr aber wächst unsere Verwunderung, wenn wir lesen, daß Hegel Baaders Bestimmungen über die Materie nicht für abweichend von seinen Bestimmungen, die Materie betreffend, ansieht; denn Baader hatte, um anderer Stellen in anderen Schriften nicht zu gedenken, in den von Hegel nach den Seiten citirten „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme neuerer Zeit" (Leipzig, Tauchnitz, 1824) wörtlich gesagt:

„Unter den antireligiösen Philosophemen unserer Zeit finden sich drei, welchen als schier allgemein grassirenden und kräftig wordenen Irrthümern der Religionvertheidiger mit besonderem Nachdruck . . . zu begegnen hat. . . (Nachdem Baader die zwei erstern charakterisirt hat, fährt er fort:) Ein drittes Philosophem endlich, welches aus der Schule der Naturphilosophie hervorging, stellt einen falschen Begriff der Materie auf, indem dasselbe von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, daß solches, unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedingt; womit also behauptet wird, daß diese räumlich-zeitliche Creation durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar ist,

obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussagt, und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das Zuerklärende ist. . . . Dieses Philosophem ist unläugbar materialistisch." . . . (nämlich in der angegebenen ganz bestimmten Beziehung und Bedeutung) S. 1—5.

„Wenn nun aber dieser Welt Wesen (Materie) als selbst keine Tiefe habend und durchaus nur Oberfläche (Schein) seiend für sich den Menschen auch nur an seiner Oberfläche zu berühren, ihn folglich nicht eigentlich zu rühren oder zu afficiren vermag, und wenn doch jenes versuchende Gelüsten (Imaginiren) des Materiellen eine solche Rührung des Innern oder der Tiefe des Menschen, d. i. einen Zug aussagt, welcher bis in sein Inneres dringend ihn lockt und verlockt, sein Herz ihr zu öffnen und ihn somit zur Verkehrtheit bringt, daß er das, was an sich nur äußerlich ist, sich nicht äußerlich bleiben läßt, sondern gesetz- und naturwidriger Weise es in sein Inneres erheben will; wenn ein solches Imaginiren von der Materie ausgeht, so kann diese wohl das Leitzeug eines solchen Zuges sein, aber sicher nicht dessen Quelle und dieser Zug kann nur von einer der Tiefe des Menschen entsprechenden andern Tiefe oder Untiefe kommen. (Hoffte Hegel auch darüber sich mit Baader verständigen d. h. zeigen zu können, daß seine Ansicht in der That nicht von jener Baaders abweiche?) Diese Materie ist nämlich für sich gegen den Menschen nur herz- wie geistlos, wogegen jene Untiefe sich als positiv herztödtend erweiset und der Mensch, sobald er . . . die verbotene Frucht genießt, ermangelt auch nicht, diese herztödtende (kältende) Macht als Blut- und Herzsaugende in sich inne zu werden, d. h. jenen Wurm- und Schlangenstich, von dem uns bereits das dritte Capitel im Buche Genesis erzählt. Ein tieferes Naturstudium belehrt uns übrigens: daß wir der Materie als solcher so wenig die Schuld jenes Imaginirens beimessen können, daß es vielmehr eben ihre ursprüngliche Funktion ist, diese Untiefe in sich verschlossen und vom Menschen ab zu halten, so wie es nur in des letzteren Macht stund und steht, diesen Schluß sich zu öffnen, womit er aber auch freilich den Fluch in diese Materie selbst brachte und bringt. S. 11—13 . . . In diesem §. (3) ist übrigens die eigentliche Taktik der alten

Schlange klarer bezeichnet, als dieses bisher geschehen. Was nämlich dem Menschen Zweck war (der Genuß des Materiell-Sinnlichen), darin findet er sich betrogen, indem er dabei leer ausging; dagegen findet er ein anderes in sich, nämlich jene herztödtende Macht, deren Aufnahme der Zweck jener Schlange war . . . Wie nun jeder Taschenspieler darauf bedacht sein muß, den Zuschauern eine Diversion zu machen, so hat sich diese alte Schlange bisher mit gutem Erfolge auch der Philosophen und nun vollends der Theologen, welche den Bösen und das Böse abgeschafft haben, zu solchem Diversionmachen bedient." S. 13—14.

„In der That kann es mit dem Menschen dahin kommen, daß er unvernünftig genug wird, um sich nach der Sprache unsrer neuen Theologen zum Rationalismus d. h. zum Materialismus zu bekennen, nämlich sein räumlich zeitliches, materielles Sein für sein einzig natürliches, wahres, ganzes und volles Sein zu nehmen, und sich zu bereden, oder bereden zu lassen, daß er mit dieser materiellen Welt ganz nur aus Einem Stücke sei! In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie müssen nun freilich einen solchen Menschen alle jene alten und neuen Philosopheme bestärken (verstocken,) welchen diese Materie die unmittelbare, einzige und erste Produktion Gottes ist (dessen Sohn nach einiger Platoniker Meinung, und womit sie also die Geburt Gottes für eine fausse couche erklären) d. h. das, was die Religion den Himmel, die himmlische Welt, Gottesreich nennt." S. 42—43.

„Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgibt, dafür aber die Materie ewig aus Gott hervorgehen läßt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bleibt. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt und den Apostel Lügen straft, welcher sagt: Ich weiß, daß in mir d. i. in meinem Fleische nichts Gutes wohnet. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? d. h. wer wird mir einen anderen, unverweslichen, herrlichen Leib geben?" . . .

„Diese Philosophie der Materie mißversteht übrigens gleich von vorneherein jene feindliche und gewaltsame polarische Spannung, welche das Leben dieser Materie beherrscht, indem diese

Philosophie diesen feindlichen für jenen primitiven freundlichen Gegensatz der Aktion und Reaktion des ewigen Lebens nimmt. Ihr gilt sohin jene bange Unruhe, jenes Palpitiren und Anheliren jedes in dieser materiellen Welt zum Leben Gekommenen, welches die beängstigende Nähe eines Verderbers aussagt, und das Seufzen aller diesem Dienst des Eitlen unterworfenen Creatur veranlaßt, für die nothwendige ewige Bewegung des an sich sichern, seligen und außer sich beseligenden Lebens selbst, d. h. diese Philosophie nimmt das Angstleben für das Freudeleben, den Tod für das Leben!.... So wie man versucht, die Materie als etwas in sich Ganzes zu begreifen, wird man die dialektische Fortbewegung aus ihr inne, welche sich jedem Vereint- und Festhaltenwollen des in sich Veruneinten und also Bestandlosen widersetzt, und der Geist kann darum so wenig in dieser Materie ruhen, als das Herz. Diese Materie weiset uns hiemit auf eine Anomie und Antinomie, welche ihrem Entstehen und Bestehen unterliegt und wie sie nur zufolge einer Differenzirung zum Vorschein kommt, so muß sie mit der eingetretenen Reintegration des in Differenz Gekommenen wieder verschwinden. Daß alles Sein und Wirken in der Zeit und im Raum, d. i. in der Materie ein Sein und Wirken außer der Einheit als Totalität der Aktion ist, somit ein motus turbidus, weil extra locum natalem, war nicht wohl zu verkennen; aber man deutete dieses außer der Einheit Wirken, diese Entäußerung falsch. Man nahm sie nämlich sofort für jene des Hervorgangs, der Emanation des Produkts aus seinem Producirenden; ein Hervorgang, eine Entäußerung (Unterscheidung), welche, wie bekannt, so wenig einen Heraustritt aus der Totalität der Aktion bewirkt, daß sie vielmehr diese bedingt . . . Was hier erklärt werden sollte (die Nichteinheit, die Suspension der Totalität der Aktion) wurde auf solche Weise nicht nur nicht erklärt, sondern nur das Deficit der Erkärung hiemit klar gemacht, weil, wenn die Materie unmittelbar aus Gott hervorging, die volle Aktionsgemeinschaft zwischen beiden sofort auch gegeben sein mußte und der Cultus der Materie sofort auch der alleinige Gottesdienst wäre."

„Ebenso wenig wird das Problem (wie ich bereits in den fermen-

tis bemerkte) durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöset, der gemäß die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich sein soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlaßt), weil sie schon in ihrer Aeußerlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Widersetzlichkeit?) haben soll. (S. Hegels Encyclopädie S. 128.) — Woraus folgen würde, daß Gott die Aeußerung oder Offenbarung seiner selbst ewig mißlänge, und derselbe dem tantalischen Streben eines Künstlers mit nur untauglichem schlechtem Stoff zu bilden ewig unterläge."

„Die Entäußerung sowohl des universellen, als jedes partiellen Princips der Materie wird dagegen richtiger gefaßt, wenn man sie mit älteren und den ältesten Naturphilosophen als die Entfernung und Hemmung einer Akion bezweckend begreift, welche in jene Einheit der Aktion störend und gegenwirkend einzudringen strebte und strebt und die Explosion der materiellen Sphäre als sowohl diese Reaktion von der Einheit entfernt und in Dissolution haltend sich denkt, als ihr denn doch einen äußern point de ralliement mit jener Einheit positiv vermittelnd wieder darbietend. Wobei nicht zu übersehen ist, daß die Anerkenntniß einer solchen Reaktion als die Erscheinung der Materie veranlassend völlig unabhängig von jeder Theorie über deren erstes Entstehen und schon im Begriffe der Materie gegeben besteht. Jedes der materiellen Manifestation als seinem zeitlichen Tagewerk subjicirte Princip muß darum nicht nur als Vertheidiger der Einheit betrachtet werden, sondern auch als dessen Repräsentant in einer Region, wo es einer solchen Repräsentation dieser Einheit bedarf. Man mag nun folglich über das Wesen oder Unwesen einer solchen Gegenwirkung denken, was man will, so ist doch soviel klar, daß ihre Tendenz keine andre ist, als jene Totalität der Aktion aufzuheben und ihr eine andre zu substituiren, und so wird auch in der Schrift der Teufel als Mörder von Anfang bezeichnet, welcher nicht bestund in der Wahrheit, weil er diese nicht in sich zu Bestand brachte. Mit andern Worten: Nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall, als eine Empörung gegen die Einheit) konnte diese materielle Manifestation als Crisis, als Hemmungs- und Restaurationsanstalt

veranlassen und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich; welche sohin nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien, Bevollmächtigten (Elohim) ist, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief."

Wer diese entschiedenen, energischen Erklärungen Baaders mit jenen darauf bezüglichen Hegels aufmerksam vergleicht, wird gestehen müssen, daß die letzteren auffallend zahm, matt und schwach sind. Baader erklärt rund heraus, daß die Lehre Hegels von der Materie rationalistisch, materialistisch, antireligiös sei. Hegel entgegnet, daß er Baaders Begriff der Materie nicht für abweichend von seinen darüber gegebenen Bestimmungen ansehe. Hegel gesteht also die Wahrheit der Lehre Baaders von der Materie zu, und stellt nur in Abrede, daß er im Grunde eine andre Lehre aufgestellt habe. Folgerecht wäre man also auch berechtigt, Hegels Zustimmung zu denjenigen Lehren Baaders in jener Erklärung ausgesprochen zu finden, ohne welche jener Baader'sche Begriff der Materie gar nicht gedacht werden kann und es ist klar, daß sich Hegel diesem nach für den Theismus, für die Lehre vom Geistersturz vor dem Auftritt des Menschen, für die Existenz des Teufels und folglich der Verdammniß und der Hölle, für die Unsterblichkeit der intelligenten Wesen, für die Umwandlung der materiellen Natur in eine verklärte Lichtnatur und die dereinstige Vollendung des Menschengeschlechts im Himmelreich erklärt hätte.

Recht deutlich verräth Hegel, daß er gar nicht wußte, wovon Baader sprach, wenn dieser sagte, daß die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien, Elohim, sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorgerufen, indem er für möglich hält, Baader habe damit sagen wollen, daß die Materie sich diese Elohim hervorrief, um sich von ihnen produciren zu lassen. Denn wer nur die geringste Kenntniß von den hierher gehörigen Bestimmungen der Lehre Baaders besitzt, der weiß, daß jene Worte nur die einzige Auslegung zulassen, daß die Einheit (Gott) nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der in sich (der Einheit) hervorgerufenen Elohim die Materie producirt habe, daß aber die von Hegel als möglich

statuirte Auslegung unter allen Umständen widersinnig ist und schon darum einem Baader nicht zugetraut werden durfte. Doch freilich wer selbst reich an Widersprüchen ist, traut Andern solche leichtlich zu.

Auch darin zeigt sich das Nichtverständniß Hegels, daß er meint, die Beziehung der Materie zu Gott werde durch das „Einschieben" von Elohim nicht aufgehellt. Denn gerade diese Aufhellung ist Baaders Absicht, die man als gar sehr gelungen bezeichnen muß, sobald man mit ihm in der Fassung des Begriffs des materiellen Daseins einverstanden ist. Oder ist es keine Aufhellung, wenn Baader zeigt, daß das materielle Sein einen Widerspruch in sich birgt und daß es darum und als das Verwesliche und Vergängliche nicht unmittelbar aus der reinen Einheit und Harmonie des göttlichen Lebens abgeleitet werden könne, folglich ein Verbrechen geistiger Wesen voraussetze? Ist es keine Aufhellung, wenn Baader durch diese kühne, aber auch wahrhaft geniale Fassung, welche mit den tiefsten Lehren des Christenthums übereinstimmt, jenem Irrthum entgeht, welchen Hegel als ein Erbstück der Schelling'schen Philosophie, wiewohl etwas verändert, mit fortschleppte, wonach nämlich (Hegels Encyclopädie der ph. W. erste Ausgabe S. 128.) die Natur überhaupt als der Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden ist? (Vergleiche zweite Ausgabe der Encyclopädie S. 219. Dritte Ausgabe in den gesammelten Werken VII. 128.)

Hegel stimmt wohl (Schelling ohnehin) in der Behauptung der Thatsache mit Baader überein, daß in der Natur, so wie sie uns umgibt, ein Widerspruch vorhanden sei. Aber in der Erklärung dieses Widerspruchs weichen beide Denker toto coelo von einander ab und Wer von Beiden auch recht habe in dem Erklärungsversuche, so ist doch Baader schon dadurch im Vortheil gegen Hegel, daß Letzterer diesen Gegensatz der Ansicht entweder nicht begreift oder zu vertuschen sucht, indeß Baader sich jenes Gegensatzes bis auf die Wurzel bewußt ist. Nach Hegel ist die „Natur an sich, in der Idee göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelösete Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als

das non-ens gefaßt haben." In diesen Worten liegt ein ganzes Nest von Widersprüchen und Irrthümern, die Baader alle in seinen Schriften aufgedeckt und widerlegt hat. Der Raum verstattet uns hier nur wenige Sätze. Baader hat gezeigt, daß nach dieser Ansicht weder Gott noch die Welt je fertig sind, daß sie überhaupt hienach gar kein Genüge, keinen Bestand haben. Die Idee zerfällt ewig in die Natur und die Natur zerfällt ewig wieder in die Indifferenz der Idee. Darum ist die Idee gar nicht wahrhaft, denn ihr fehlt die entsprechende, angemessene Concretion in der Natur. Die Natur ist ebenfalls nicht wahrhaft, denn sie ist der Abfall der Idee, der unaufgelösete Widerspruch. So lange sie als Natur ist, so lange widerspricht sie sich, und hört sie auf sich zu widersprechen, so ist sie nicht mehr. Aus demselben Grunde sagt Hegel, in der Natur habe das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt entbehre des Begriffs ihrer selbst, die Natur sei ohnmächtig, den Begriff vollkommen darzustellen und darum sei es kein Wunder, daß die Philosophie solche Dinge nicht begreifen könne. Dabei ist zu erinnern, daß Schellings Versuch, den Ursprung der Materie zu erklären, wiewohl mißlungen, doch tiefsinniger ist, als die Fassung, in welcher Hegel das Problem lösen zu können glaubte. Es ist zugleich merkwürdig, mit welch genialem Blick Schelling hier, wie so oft, die eigentliche Schwierigkeit des Problems erkennt (in der Fragestellung beurkundet Schelling häufig gerade bei den größten Problemen hohe Genialität). „Die Lehre von dem Ursprung der Materie (sagt Schelling in s. Schrift: Philosophie und Religion [1804] S. 48) gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Noch hat keine dogmatische Philosophie die Alternative überwunden, sie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengesetztes Grundwesen, oder als die Wirkung eines solchen, oder abhängig von Gott und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels zu machen. Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrhunderten sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daß die Seelen der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe

ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, sich gefesselt finden und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang. Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real. Die wahrhafte Realität des Absoluten läßt der gesammten Erscheinung nur die absolute Nichtrealität, Nichtwesenheit, Nichtigkeit. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat von Seite des Absoluten, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Objekte ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut in sich selbst, die Absolutheit verleiht ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit.

Dieses Insichselbstsein ist Freiheit und von einer ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, der letzten Spur der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit. Das Gegenbild als ein Absolutes wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andre Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und in wiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Darum hat die Erscheinungswelt nur ein indirektes Verhältniß zum Absoluten. Daher kann der Ursprung keines endlichen Dinges unmittelbar auf das Unend-

liche zurückgeführt werden. Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit), als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Der Abfall kann auch nicht erklärt werden (was man so nennt), denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit. Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Die Ichheit ist der eigentliche Absonderungs- und Uebergangspunkt der besonderen Formen aus der Einheit, das wahre Princip der Endlichkeit." Man sieht leicht, daß diese Verschmelung des Fichteanismus mit dem Platonismus das Problem nicht löset, schon weil sie den Dualismus nicht wirklich überwindet, ganz abgesehen davon, daß sie in neue Schwierigkeiten verwickelt. Gerade die Behauptung der Nothwendigkeit des Abfalls, des Bösen bestätigt den Dualismus, statt ihn zu überwinden. Es ist bemerkenswerth, daß Schelling in dieser Schrift, welche der späteren über die menschliche Freiheit bereits präludirt, doch noch tief sich in den später überwundenen Irrthum verstrickt zeigt, wonach das Bösesein und das Endlichsein wenn nicht identisch, so doch unabtrennbar vorgestellt wird, wenigstens seiner Entstehung nach. Auch unterscheidet Schelling mit Unrecht nicht zwischen immaterieller und materieller Natur, die ihm hier überhaupt nur als eine vom Ich producirte Welt von Bildern der eignen Nichtigkeit gilt (S. 37.) und so gar nicht bekannt mit den Tiefen der Lehre J. Böhme's zeigt sich Schelling noch in dieser Schrift, daß er ohne alles Bedenken die Lehre aufstellt, daß der Geist bestimmt sei, alles Leibliche von sich abzusondern, um rein für sich in der Intellektualwelt ewig zu leben (S. 72.) so daß nach ihm durch Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst erfolgt, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. Ob nicht in dieser Weise zuletzt auch die Geisterwelt wieder in der reinen Ideenwelt verschwindet oder consequenter Weise verschwinden müßte, wollen wir hier nicht untersuchen. Aber so mißlungen auch dieser Auflösungsversuch eines der schwierigsten Probleme ist, so sieht man doch, daß Schelling dabei überall ein Höheres und Tieferes anstrebt, daß es ihm zum Theil sogar schon vorschwebt, aber ihm wieder entflieht, indeß Hegel mit treuherziger Philisterhaf-

tigkeit über die tiefsten und wichtigsten Fragen dialektisch hinwegstolpert. Ihm macht es nicht den mindesten Skrupel, die absolute Idee sich entschließen zu lassen, sich als und in Natur (Materie) zu entäußern, sich darin in die complete Unangemessenheit zu sich selbst zu setzen, d. h. sich unendlich zu zersplittern und zu zerfallen, um mittelst der Entäußerung stufenweise in sich zurückzukehren und unterwegs sich und die Erscheinungen in unzähligen verschwindenden Punkten immer anders vorübergehend zu spiegeln und in der Permanenz der Entäußerung und der Rückkehr den fortdauernden Schein eines Allbewußtseins hervorzubringen, gleichwie der Regenbogen als Einer erscheint, obgleich die sich spiegelnden Wassertropfen stetig andere sind. Hier ist also die endliche Natur die Voraussetzung des endlichen Geistes, indeß nach Schelling die Ichheit die Voraussetzung der endlichen Natur ist, die freilich hier nur vorgestellte Existenz oder Existenz in der Vorstellung hat. Diese idealistische Unterschätzung der Natur rächte sich später an Schelling dadurch, daß er sie dann so sehr überschätzte, daß er die nun real gedachte, unendliche Natur zum Grunde Gottes als Geistes (also doch wohl zur Voraussetzung des Geistes in Gott) machte.

Wer nun Hegels System kennt und weiß, daß in diesem idealistischen Pantheismus jene Lehren Baaders schlechterdings keinen Boden, keine Stätte und Stellung haben können, dem wird kaum etwas anderes übrig bleiben, als nicht sowohl mit dem Verf. der Miscelle jene Hegelsche Erklärung für eine diplomatische Höflichkeit, als vielmehr für eine arge Selbsttäuschung zu halten. Dies Urtheil wird um so weniger umgangen werden können, je mehr Baader schon im Voraus auf das Schärfste erklärt hatte, daß die von Schelling (früher) wie von Hegel in dem Wesen der Endlichkeit gesuchte Erklärung des wohl erkannten und anerkannten Zwiespalts in der Natur von ihm vollständig verworfen werde. Die Erklärung dieser Selbsttäuschung Hegels liegt aber wohl in demselben Umstand, der uns auch sein Verhältniß zum Christenthum als positive Religion aufhellt. Ganz analog, wie Hegel in Uebereinstimmung mit dem Christenthum zu stehen erklärte und aus analogen Gründen glaubte Hegel auch mit der phios. Lehre Baaders in Einklang zu sein erklären zu können und die eine Erklärung enthielt

nicht mehr Wahrheit, als die andre. Hegel machte nemlich von der an sich selbst unläugbar berechtigten Unterscheidung zwischen Wesen und Form in Bezug auf das Christenthum, wie in Bezug auf die philos. Lehre Baaders, eine mißbräuchliche Anwendung. Er schlug von diesen Lehren so Vieles auf die Seite der unwesentlichen Form, daß ihm zuletzt nichts, als der pure Pantheismus übrig blieb und das Gegentheil des Theismus als das Wesentliche des Theismus erschien. Auf diese Art konnte Hegel das Unglaubliche vollbringen, seine Lehren als in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Christenthum stehend zu verkünden, und wenn dies, warum alsdann nicht auch mit Baaders philosophischem Systeme? Aber der wahre Kern dieser Erklärung enthüllte sich sehr bald, indem ein Theil der Hegel'schen Schule erklärte: Wir stimmen mit dem Christenthum überein d. h. das Christenthum stimmt mit uns überein, es ist in seiner Wahrheit betrachtet gar nichts anderes, als Pantheismus und Jesus Christus ist der Stifter der wahren, d. h. der pantheistischen Religion. Das Mysterium des Christenthums, die Grundidee des ewigen Evangeliums ist der Pantheismus. Dieser Pantheismus behauptet, daß er den Theismus nicht negire, um den Urgehalt der Ideen dem Untergang zu widmen, sondern vielmehr um diesen Urgehalt, was der Theismus, der nur die Mythologie jenes Ideengehaltes sei, nicht vermöge, in der reinsten, vollkommen adäquaten Form hervortreten zu lassen. Allein in Wahrheit begeht der Pantheismus den Widersinn, zu behaupten, er könne durch die Abtragung des Fundamentes den Pallast um so fester begründen. Zu diesen frommseinwollenden Pantheisten gehört nun auch Herr Noack, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Ideengehalt des Christenthums im Widerspruch mit Feuerbach, D. Strauß, Bruno Bauer ꝛc. auf pantheistischer Grundlage nicht blos zu retten, sondern, wie er meint, in seiner ganzen Kraft und Herrlichkeit zu entfalten. Wir sind weit davon entfernt, dem Bestreben, welches Herr Noack in einer Reihe von Schriften und besonders ganz neuerlich in der Schrift: „Das Mysterium des Christenthums oder die Grundidee des ewigen Evangeliums" beurkundet, nicht einen beziehungsweisen Werth zuzugestehen, und wir halten Hrn. Noack für einen der redlichsten und aufrichtigsten Forscher der

bezeichneten Richtung. Allein dennoch erscheint uns sein Versuch als ein völlig mißglücktes, ja als ein in sich selbst widersprechendes Unternehmen. Herr Noack findet das wahre Heil der Religion im Pantheismus und Jesus Christus ist ihm der Stifter der wahren, absoluten Religion, des ewigen Evangeliums, dessen Grundidee ihm die Versöhnung des menschlichen Geschlechtes mit dem ist, was er Gott nennt, dem Absoluten. Da diese Versöhnung ganz entschieden von Noack im pantheistischen Sinn genommen wird, so müssen wir doch fragen: lehrte Jesus Christus, wenn es eine solche gibt, die Religion des Pantheismus, oder nicht? Lehrte er sie, so muß es doch in den h. Schriften bezeugt sein, die doch auch nach Noack das wahre Evangelium enthalten, sollten ihnen auch sonst noch, wie er meint, menschlich und irrthümlich gefärbte Auffassungen und Deutungen der Lehre Jesu beigemischt sein. Gesetzt nun, Noack hätte recht, zu behaupten, daß nur das Evangelium des Matthäus die reine, oder doch die relativ reinste Quelle für die Kenntniß der wahren Lehre Jesu wäre; durch welche Stelle dieses Evangeliums, und eine einzige Stelle wäre doch das Geringste, was man verlangen kann, könnte er uns auch nur von ferne glaublich machen, daß Jesus Pantheismus gelehrt habe? Wollte er auch nur einen Augenblick überlegen, daß der sogar von ihm citirte Ausspruch Christi: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist," nun und nimmermehr ohne den Worten Gewalt anzuthun im Sinne des Pantheismus gedeutet werden kann, so würde er seine ganze Voraussetzung dahinsinken sehen. Hat doch Alexis Schmidt in der von Noack selbst herausgegebenen Zeitschrift mit schlagenden Gründen dargethan, daß das Evangelium des Matthäus sogar die Gottheit Christi, das Einssein mit dem Vater, so gut, wie die andern Evangelien ausspricht.*)

Gehen wir nun zu der Betrachtung der anderen An-

---

*) Es handelte sich im Christenthum um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen . . . Darum verlangt aber auch das Christenthum einen persönlichen Anfang, in welchem seine Idee allein zur Erscheinung kommen kann; es verlangt eine Person, die mit absoluter Gewißheit sagt: „Ich und der Vater sind Eines; meine Werke sind die des Vaters.

nahme über, daß Jesus Christus nicht Pantheismus gelehrt habe. In diesem Falle müßte Herr Noack schließen: Christus hat den Pantheismus nicht gelehrt: entweder, weil er nicht wollte, oder weil er nicht konnte. Im ersten Falle, weil er den Pantheismus nicht für zeitgemäß, oder weil er ihn für gleichgültig im Verhältniß zum Theismus, oder weil er ihn für verwerflich hielt. Hielt er ihn nicht für zeitgemäß, so setzt dies voraus, daß er ihn für wahr gehalten hätte. Könnte man auch zugeben, daß er ihn in diesem Falle ohne zu lügen hätte unausgesprochen lassen können, so müßte man doch annehmen, daß er der sicheren Erwartung lebte, er werde von einem seiner nachkommenden Jünger bei reiferer Bildung der Nationen als christliches Princip ausgesprochen werden, dann wäre aber dieser Verkünder der positive Stifter der christlichen Religion und Jesus würde zum bloßen Vorläufer herabsinken, was Noack selbst nicht statuiren will. Ueberdies müßte dieser Stifter den Pantheismus in einer Form ausgedrückt haben, wie vorher keiner, denn längst vor Christus war der Pantheismus in den mannigfaltigsten Formen schon ausgesprochen worden. Allein seit Christus ist keine Form des Pantheismus ausgesprochen worden, die dem wahren Wesen nach nicht schon vorher da gewesen wäre. Hätte Jesus Christus es zur Erfassung der Substanz seines Evangeliums für gleichgültig erachtet, ob man sich der Denkweise des Theismus oder des Pantheismus zuwende, so hätte er dieses gewiß ausdrücklich gesagt, wovon auch nicht die entfernteste Spur aufzufinden ist. Ueberdies ist solche Annahme vom Standpunkte eines unbefangenen Denkens aus rein widersinnig, und würde sich für einen Religionsstifter, wäre er auch nur ein Gesandter Gottes, schlecht genug geschickt haben. Der Stifter der absoluten Religion muß die absolute Wahrheit aussprechen und da Pantheismus und

---

„Alles ist mir von meinem Vater übergeben und Niemand erkennt den Sohn als der Vater, noch erkennt Jemand den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. (Diese Worte Matth. 11, 27 gehören der ältesten Evangelientradition an, welche die (Tübinger) Kritik annimmt, der judenchristlichen)." Christus und die Apostel von A. Schmidt in den Jahrbüchern der speculativen Philosophie von K. Noack II., 1, 348. Vergl. dass. S. 358 ff.

Theismus nicht zugleich wahr sein können, sich ausschließen wie nur immer Gegensätze sich ausschließen, (inwiefern sie nemlich mit Bejahung und mit Vereinung der an und für sich seienden Persönlichkeit Gottes identisch genommen werden); so muß der Stifter der absoluten Religion entweder den Theismus oder den Pantheismus aussprechen, und schon wenn er den Pantheismus nicht ausdrücklich und unverkennbar ausspricht, ist es gewiß, daß er ihn verwirft, daß er ihn für unwahrhaft, für grundfalsch und für heillos hält.

Man spricht zwar in der neueren Zeit und von höchst achtbarer Seite her von einer Vermittlung des Theismus und des Pantheismus und es läßt sich mit diesem Ausdruck ein ganz gesunder Sinn verbinden, wenn man nur nicht die widersinnige Vorstellung damit verknüpft, als ob es möglich wäre, Gott zugleich und in derselben Beziehung als überweltlich, und als nicht überweltlich, als Geist und zugleich in derselben Beziehung als Nichtgeist oder bewußtloses und willenloses Sein zu denken.

Schon J. Böhme hat diese wahre, erhabene und allversöhnende Vermittlung des Theismus und Pantheismus dem Wesen nach ausgesprochen, sie ist die hohe Idee, welche Schelling seit fast einem halben Jahrhundert (1809) vorschwebt, ohne daß er doch das rechte Wort der Lösung finden kann, sie bildet den Kern der Bestrebungen fast aller jüngern Philosophen, welche über den Pantheismus Schellings (des frühern), Hegels und Schleiermachers hinauswollen ohne dem Deismus und Monadismus anheim zu fallen. (Vergl. besonders Braniß Metaphysik, Uebersicht der Geschichte der Philosophie, und Zwölf hodegetische Vorlesungen über die phil. Aufgabe der Gegenwart.) Hielt nun aber Jesus Christus den Pantheismus für verwerflich, so hatte er entweder recht, oder nicht. Hatte er recht, so darf ihm Niemand widersprechen, vielmehr muß Jeder ihm zustimmen, und es muß möglich sein, ihm zuzustimmen gerade je freier man denkt. Hatte er nicht recht, so befand er sich in einer Unwissenheit und in einem Irrthum, der ihn zum Stifter der absoluten Religion unter allen Umständen unfähig machte. Entweder also Jesus Christus hat mit seiner theistischen Lehre recht, oder die moder-

nen Philosophen haben mit ihrer pantheistischen Lehre recht. Im ersten Falle sollten die Philosophen zur wahren Lehre Christi zurückkehren, und die ächte Wissenschaft und Philosophie ist weit genug entwickelt, um es ihnen bei ernster Beachtung ihrer Gründe mit freiestem Bewußtsein möglich zu machen. Im zweiten Fall müßte man von Rechtswegen Jesum Christum verwerfen und etwa einen Spinoza, den heiligen Benediktus Schleiermachers, zum Messias ausrufen, wie denn Berthold Auerbach, in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Werke Spinoza's, nicht weit davon entfernt ist, diesen Pantheisten so ziemlich für den Messias der neuen Zeit zu erklären, oder man müßte J. J. Wagner zu solcher Würde promoviren, wozu auch wirklich Einige nicht übel geneigt scheinen. Christus kann dem Pantheisten im besten Falle mit genauer Noth und unter gnädigem Nachlassen von der Strenge der Principien als ein in Zeitvorurtheile verstrickter Vorläufer des wahren Messias, der nur ein Pantheist sein kann, wenn überhaupt Einer es zu sein vermag, gelten. Seine Lehre bedarf für den Pantheisten im besten Falle immer noch beträchtlicher Nachhilfe.

Doch, wir wissen wohl, so gewaltig hat sich der Pantheismus des Geistes vieler forschender Zeitgenossen und darunter des Herrn Noack bemächtigt, daß das Gesagte ihm die Burg seiner Wissenschaft nicht erschüttert zu haben scheinen wird. Wir dürfen uns darauf gefaßt halten, daß Herr Noack sich berechtigt erklären wird, auf die tiefe Wissenschaftlichkeit und die völlige Unwiderleglichkeit seines Gottesbegriffes hinzuweisen, als von welchem aus Alles in einem andern und erst im wahren Lichte erschaut werde. Da indessen Herr Noack keinen neuen Gedanken über den Begriff des Absoluten beibringt, der nicht schon von den Koryphäen des Pantheismus beigebracht worden wäre, und da die Irrthümer dieser Philosophen in Betreff des Gottesbegriffs längst von gediegenen Denkern widerlegt sind, wie man, um nur wenige, zu nennen, aus den Werken Baaders, Krause's, Troxlers, selbst zum Theil Schelling's, J. H. Fichte's, Fischers, Weiße's, Ulrici's, Chalybäus, Braniß, Sengler's, Wirths, Carriere's und vieler Anderer ersehen kann, so können wir uns hierüber kurz fassen.

Der rein speculative Pantheismus kann nur in drei verschiedenen Formen auftreten, je nachdem er das Absolute als Idee, oder als Natur, oder als Indifferenz von beiden auffasset. Doch ist dieser Unterschied nur formell, dem Wesen nach sind alle drei Formen naturalistisch, aber ebenso sehr auch idealistisch und indifferentistisch und zwar darum, weil nicht blos die Natur nur seiende Natur ist, sondern auch die Indifferenz des Geistes und der Natur nur die seiende, die Idee nur die seiende Idee. Da nach pantheistischer Auffassung das Absolute, in welcher Form es gedacht werde, nichts als das Seiende ist, gleichgültig ob seiende Natur, seiende Indifferenz des Geistes und der Natur, oder seiende Idee, so kann es auch nichts weiter mehr werden, (nicht Schöpfer, nicht Erlöser, nicht Vollender) und eben darum kann auch nichts weiter mehr a u s ihm werden, es i st Alles, was es sein kann und damit ist es fertig, wie Spinoza am bestimmtesten ausgesprochen hat, wiewohl er doch wieder gleich allen Pantheisten inconsequenterweise das Werden, und somit auch die Vielheit, die Mannigfaltigkeit aus dem Sein ableiten wollte, aber nur gleich seinen Genossen aus der Erfahrung und noch obendrein einer oberflächlichen Erfahrung aufgegriffen äußerlich anflickte. *)

Aber eben darum weil dem Pantheisten das Absolute im absolut bewegungs-, und unterschiedslosen Sein untergeht, so daß es in seiner Unterschiedslosigkeit das absolute Nichts der Bestimmt-

*) Könnten aber die Vertheidiger Spinoza's auch beweisen, daß die Bewegung, Entwicklung, das Werden der Substanz Spinoza's immanent sei, wiewohl sie es nicht können, so würde doch eine solche Bewegung der Substanz für sie selbst völlig gleichgültig sein und darum denn doch wieder nur nichtiger, leerer Schein. Es wäre im besten Falle die Bewegung „der Tretmühle", die endlos ihren langweilig einförmigen Gang wiederholt, ohne von der Stelle zu kommen oder je etwas Anderes zu werden, als was sie ist, ewig dieselbe langweilig Tretmühle, gleichgültig gegen ihre eigene Bewegung. Vergl. Erdmann Versuch einer Geschichte der Philos. I, 2, 29 ff. Aufsätze und vermischte (1846) 118 ff. Chalybäus Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel. S. 428. Die philos. Aufgabe der Gegenwart von Braniß.

heit genannt werden kann,*) ist allem Pantheismus als Kehrseite das andre Extrem der ruhelosen, zwiespältigen, widerspruchsvollen Bewegung, des ruhelosen Werdens, Wandelns und Vergehens in der endlichen, nichtwahrhaften, blos scheinbaren Welt enge verknüpft. Dem Pantheismus ist das Absolute das allein wahrhaft Seiende, die Welt nur Schein des Absoluten. Da aber das wahrhaft Seiende das absolut Unterschiedslose ist, so geht es in das Nichts der Bestimmtheit auf, und die Welt ist erst das bestimmte, concrete, wirkliche Sein. Aber die Welt ist nur der Schein des absoluten Nichts der Bestimmtheit. Gott ist nur in der Welt, d. h. im Schein seines Seins concret, und die Welt ist nur die Erscheinung des absoluten Nichts der Bestimmtheit. Gott verschwindet beständig in die Welt, und die Welt verschwindet beständig in Gott. Willst du Gott in seiner Wirklichkeit erfassen, so wirst du auf die Welt verwiesen, willst du die Welt erfassen, so löset sie sich dir in Gott auf. Der Pantheismus ist nur ein Vexirspiel zwischen Gott und der Welt, der Welt und Gott, d. h. den Namen davon, in Wahrheit nur dem unendlichen und dem endlos endlichen Nichts. Die Concretheit des unendlichen Nichts ist das endlos endliche Nichts und das Wesen des endlos endlichen Nichts ist das unendliche Nichts. Das Nichts ist das enthüllte Mysterium des Pantheismus. Dies kommt den Pantheisten nur darum nicht zum Bewußtsein, weil sie beständig den Baum des Theismus abplündern und die geraubten Früchte den Zweigen des Baumes des Pantheismus anheften und dann sich und Andere weiß machen, jene Früchte gediehen auf ihrem Baume. So sprechen die Pantheisten von einer Liebe Gottes zu den Menschen, von einem unendlichen Denken Gottes, von einer Ewigkeit des einzelnen Menschengeistes 2c.

---

*) Es ändert im Grunde nichts, daß jenes absolute Sein auch als Allmöglichkeit im Unterschiede vom Endlichen als dem Allwirklichen oder endlos Sichverwirklichenden aufgefaßt werden kann. Denn schon Aristoteles hat gezeigt, daß die absolute Möglichkeit nur ist in, mit und durch die absolute Wirklichkeit, d. h. die Wirklichkeit des Absoluten, die also nicht aus der Gesammtheit oder dem endlosen Strom der Endlichkeiten hervorgehen kann.

wiewohl sie alle Voraussetzungen aufgehoben haben, unter deren Geltung allein von jenen Begriffen im Ernste die Rede sein kann. Hätte Spinoza Ernst gemacht mit dem Satze: Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe (Ethik V, XXXV.) und diese Liebe nicht wieder in die Liebe der endlichen Geister aufgelöset, hätte Hegel mit dem Begriffe des absoluten Geistes Ernst gemacht und ihn nicht wieder in die abstrakte Einheit der endlichen Persönlichkeiten verschwinden lassen, hätte J. J. Wagner Ernst gemacht mit dem Hauptinhalt seiner schönen Hymne auf die Gottheit *) (Lebensnachrichten und Briefe S. 480), so hätten sich diese geistbegabten Forscher zu dem wahren Pantheismus erhoben, welcher eben der wahre Theismus (Panentheismus) ist.

Ist der Pantheismus, nicht nach dem, was er anstrebt, sondern nach dem, was er wirklich erreicht oder doch sicher erreichen würde, wenn er von seinen Voraussetzungen aus consequent fort-

---

*) „Erhabenes Selbst, tief in dich sebst verhüllet,
Aus dem allhin der Strom des Lebens quillet,
Zum Weltenmeer vorschauend seine Wogen
Hast allen du die Grenze selbst gezogen
Und lenkst sie alle, wie sie strömen, Wesen
Empfangen sie allein aus deinem Wesen.

Dein Schauen ist allein das Licht der Geister,
Des ewigen Gesetzes Herrn und Meister
Verehren sie in dir, und deine Wahrheit
Führt sie allein zu ihres Schauens Klarheit,
Und blickest du tief in dich selbst zurücke,
So liegt Bewußtsein in dem ew'gen Blicke.

Was wäre ohne dich? Du bist aus dir entsprungen,
Wir haben nur ein schwaches Sein errungen,
Das du gewährtest und erhaltend liebest,
An dem du dich in Lieb' und Wohlthun übest!
Um dich versammelt geht es nie verloren,
Es war aus dir geschaffen und geboren.

Verhüllt in dich hast du der Geister Schaaren
In deiner Welt dich wollen offenbaren,
Die du beseelest ewig durch die Zeiten,
Unendlich durch der Räume Endlichkeiten.
Die Welt hast du als deine Schrift geschrieben,
Wir sollen lesen, beten an und lieben."

dächte, Nihilismus, so ist er jedenfalls auch Atheismus. Die Bezeichnung einer Lehre mit dem Namen des Atheismus hat seit langer Zeit vielfachen Streit hervorgerufen. In der That scheint eine bestimmte Begriffsbestimmung noch immer nicht gegeben zu sein oder doch nicht allgemeinerer Anerkenntniß sich zu erfreuen. Wir wollen wenigstens erörtern, was wir darunter verstehen. Atheismus ist uns jede Lehre, welche die Persönlichkeit des Einigen Gottes läugnet. Man hat gegen solche Fassung eingewendet, wer die Persönlichkeit Gottes läugne, der läugne darum doch nicht nothwendig Gott. Der Pantheist erkenne das Absolute an und folglich Gott und sei folglich nicht Atheist. Aber wenn er nicht Atheist wäre, so müßte er Theist sein und zwar natürlich ebensogut der Naturalist, als der Idealist. Es würde sich also unter diesen verschiedenen Denkweisen nur um den Streit verschiedener Formen des Theismus handeln. Wollte man dies auch gelten lassen, so würde doch gewiß jede Lehre, welche das Absolute läugnete, Atheismus zu nennen sein. Da es solche Lehren geben kann und gibt, so würde man also auch dann noch von Atheismus und von Atheisten reden müssen. Allein wie würde man denn die Lehren, welche das Absolute anerkennen, und die man am besten wohl mit dem Namen des Absolutismus bezeichnen könnte, unter sich unterscheiden? Etwa mit den Namen: Personalisten, Indifferentisten, Idealisten, Realisten? Allein trennen sich denn diese Denkweisen nicht darum, weil jede in den andern eine Verkümmerung des Göttlichen, des Absoluten zu erblicken glaubt? Jede Verkümmerung ist aber eine Entziehung, eine Beschränkung, eine wenigstens beziehungsweise Verneinung. Da aber die kleinste Verkümmerung, Beschränkung, Verneinung in Bezug auf Gott eine Aufhebung der Unendlichkeit Gottes ist, Gott aber als Gott nur als Unendlichkeit gedacht werden kann, so ist jede Beschränkung Gottes Läugnung des wahren Gottes. Daher müßen streng genommen dem personalistischen Absolutismus die Formen des nichtpersonalistischen Absolutismus und umgekehrt diesen jener als beginnender oder vollendeter Atheismus erscheinen. Nur eine dieser Denkweisen kann wahr sein, die andre muß unwahr sein, nur eine von ihnen kann in Wahrheit und Wirklichkeit Theismus sein, die andere muß atheistisch sein. Diejenige

aber von ihnen nur kann wahr sein, welche streng zu beweisen vermag, daß sie Gott nichts entzieht, daß sie die Absolutheit ganz und voll denkt. Der wahre und ächte und ganze Absolutismus ist auch der wahre, ächte, ganze und alleinige Theismus, außerhalb dessen nur der Atheismus in welcher Form immer sein kann. Der philos. Personalismus lehrt nun: Nur Gott ist absolut und nur das Absolute ist Gott. Außer dem Absoluten kann Nichts sein und was im Absoluten nicht es selbst ist, kann nur aus dem und durch das Absolute sein. Das Absolute könnte aber nicht absolut sein, wenn es sich nicht absolut wüßte, wollte und wirkte. Das Absolute ist folglich der absolute, unendliche Geist, unendliche Persönlichkeit. Das Absolute, welches nicht Geist wäre, wäre nicht absolut. Wer also die unendliche Geistigkeit, Persönlichkeit läugnet, der läugnet die wahre Absolutheit Gottes und hiemit Gott, wenn er ihn auch nicht zu läugnen meint und ist also Atheist. Alle nicht personalistischen Systeme sind atheistische Systeme. Es ist übrigens begreiflich, daß diejenigen Atheisten, welche ein Absolutes anerkennen, sich selbst nicht für Atheisten halten, weil sie ihren Absolutismus für Theismus halten und ihnen Atheismus Nichtabsolutismus ist. So wie sie bemerken würden, daß ihr Absolutismus kein wahrer und ächter Absolutismus ist, würden sie ihn auch als Atheismus erkennen und somit hoffentlich verwerfen. Es ist bekannt, daß Spinoza nicht zugab, daß sein System Atheismus sei und ebenso wollte J. G. Fichte sein System gegen den Vorwurf des Atheismus rechtfertigen. Troxler,*) der doch selbst ein theistisches System will, nimmt es Baader höchlich übel, daß er J. G. Fichte's System Atheismus nannte, wozu doch Baader allerdings befugt war, wenn er nur nicht läugnete, was auch nicht geschah, daß Fichte Absolutist sein wollte. In neuern Zeiten lassen sich viele Absolutisten den Namen Atheisten gefallen, womit sie doch nur zugestehen wollen, daß sie Nichtpersonalisten seien. Die Personalisten beschuldigen also die Nichtpersonalisten des Atheismus, nicht weil ihnen entgangen wäre, daß jene ein Absolutes anerkennen, sondern weil sie nicht zugeben können, das dies von jenen anerkannte Absolute das wahrhaft Absolute ist und

*) Logik von Dr. Troxler, (Stuttg. u. Tübingen, Cotta, 1829 u. 30). II., 133 u. 134

das wahrhaft Absolute von ihnen also nicht anerkannt wird. Der Deismus ist im Grunde nichts Anderes, als Absolutismus. Gewöhnlich versteht man darunter aber nur 1) den Naturalismus (panth. Realismus) 2) den Personalismus, also den eigentlichen Theismus. Man sieht aber nicht, warum man nicht ebensogut auch den panth. Idealismus und Indifferentismus deistisch nennen könnte. Man könnte aber vielleicht bequemer mit dem Namen des Deismus alle Formen des nichtpersonalistischen Absolutismus bezeichnen, dagegen den personalistischen Absolutismus Theismus nennen.

II.

Tiefer in den Geist und die Erkenntniß des Werthes von Baaders großen Leistungen eingedrungen zeigt sich Wilhelm Reuter, der eine im Ganzen sehr anerkennend geschriebene größere Anzeige in dem Berliner theolog. Repertorium erscheinen ließ. Es kann nur angenehm sein mit einem Manne, wie W. Reuter sich über die Lehre Baaders zu verständigen und so wird uns der verehrte Mann gewiß gerne verstatten, wenn wir einige Erinnerungen über manche seiner Aeußerungen beibringen. Wir verargen dem Hrn. W. Reuter durchaus die Aeußerung nicht: „gesetzt, daß H. Hoffmann die Bedeutung der Schriften Baaders überschätze, so ist doch gewiß, daß die Ideen dieses Denkers zur tieferen Begründung einer christlichen Philosophie sehr förderlich werden können." Leicht möglich, daß wenn H. Reuter meine im Jahre 1836 erschienene Vorhalle zur speculat. Lehre Fr. Baaders zur Hand genommen hätte, ihm die Vermuthung einer Ueberschätzung der Bedeutung Baaders von meiner Seite noch wahrscheinlicher geworden wäre. Habe ich ja doch schon damals gewagt, nicht undeutlich darauf hin zu weisen, daß ich Baader eine größere Bedeutung, als Schelling, beilege und aus der hohen Verehrung, welche ich trotz dem gegen Schelling an den Tag legte, konnte man vermuthen, daß ich schon damals die Verwegenheit hatte, Baader, diesen gedankenphosphorescirenden Improvisator, stylverdorbenen Aphoristiker und Dreiviertelsbogenphilosophen für den größten Denker der Deutschen, und folglich der Welt zu halten. Aber diese Schwärmerei wird doch hoffentlich längst ihr Ende erreicht haben, in welchem Falle man die Sache als eine Jugend-

sünde verzeihen und vergessen könnte? Mit nichten. Sie fängt erst jetzt an, recht hervorzutreten. Die Welt mag erfahren, daß ich seit jener Zeit allerdings auf Fragen stieß und Schwierigkeiten begegnete, welche mir die Ergebnisse der Lehre Baaders in Frage stellten und mich veranlaßten, meine Untersuchungen und Forschungen völlig von vorn zu beginnen. Das Ergebniß derselben war, daß Baaders Lehre ihren Hauptgrundlagen nach nur zu verwerfen wäre, wenn man den Theismus, die Offenbarung und die Thatsachen des Bewußtseins verwerfen könnte. Baaders Bedeutung trat mir aus dem Ergebniß dieser Krisis nur noch gewaltiger hervor, so daß ich in vollem Ernste die Behauptung vertrete, daß Baader der tiefste und der wahrheitvollste und, wenn von der Tiefe und von dem erkannten Wahrheitsgehalte die Größe abhängt, in der That der größte Philosoph der Deutschen ist. Nicht als ob ich ihn den andern großen Philosophen in jeder Beziehung vorsetzte, vielmehr steht er vielen in vielen Beziehungen entschieden nach. Meine ganze Behauptung ist nur die, daß die Schriften keines unserer großen Philosophen in Rücksicht der Tiefe und des Wahrheitsgehaltes seiner Ideen mit jenen Baaders sich messen können und daß Baader trotz der Aphoristik und Vernachläßigung einer methodischen Entfaltung und architektonischen Anordnung seiner Gedanken derjenige unter unsern Philosophen ist, der sich verhältnißmäßig am wenigsten selbst widerspricht und folglich die relativ größte Consequenz übt. Zu diesen Vorzügen kommt noch eine urlebige Kraft und Frische der Darstellung, eine Gediegenheit und Gewalt des Styls, welche nur durch oft übertriebene Zusammendrängung und durch — größtentheils äußerliche — Vernachläßigungen sich um die Palme der Classicität bringt,*) die vollständigste Gradheit, Offenheit, Unzweideutigkeit und charaktervollste Entschiedenheit, eine urächte Ritterlichkeit im Ver-

---

*) Bereits in den von mir herausgegebenen Grundzügen der Societätsphilosophie Baaders (Würzburg, Stahel 1837) habe ich gezeigt, um wievieles der Styl Baaders schon gewinnt, wenn man auch nur die äußerlichsten Nachläßigkeiten entfernt. Es wäre möglich, ohne ihren wesentlichen Charakter zu verändern, die Schriften Baaders in einer Gestalt erscheinen zu lassen, in welcher sie dem Besten aus unserer philosophischen Literatur auch in Rücksicht des Styls gleich zu stellen sein würden.

hältniß zu seinen Gegnern, die gewaltigste Kraft der Polemik bei freudigster Anerkennung fremden Verdienstes, die bewunderungswürdigste Fähigkeit, in alle philos. Systeme und Denkweisen einzugehen, ohne sich selbst darin zu verlieren, und die Kraft, aus allen Schätze des Geistes zu heben, ohne in fremde Irrthümer sich zu verwickeln, die Vereinigung der höchsten Gemüthskraft mit der penetrantesten Verstandesschärfe, des weltumfassenden Tiefsinns mit genialem Witz und Humor, und endlich die unverrückbarste Treue gegen das innere und äußere Wort Gottes. Die Mängel seiner Schriften sind dagegen leicht genug zu schildern und springen gerade denjenigen um so mehr in die Augen, die für seine inneren Vorzüge den Sinn nicht öffnen können oder wollen. Ich verlange von Niemand, daß er diese meine Ueberzeugung über Baader theile. Aber ich darf wohl vor voreiligen Urtheilen warnen, ich darf wohl verlangen, daß man die Vollendung der Gesammtausgabe abwarte, ehe man ein definitives Urtheil über meine Behauptung fälle. Denn es muß doch einleuchten, daß vorher im Grunde Niemand im Stande ist, die Tiefe und den Umfang der Leistungen Baaders erschöpfend und vollgültig zu beurtheilen und daß vielleicht denn doch Ausführungen im Nachlaß enthalten sein könnten, nach deren Kenntnißnahme und Vergleichung mit dem schon Bekannten sich das Urtheil nicht blos über manchen Punkt seiner Lehre, sondern vielleicht sogar über das Ganze anders stellen dürfte, als man es bisher fassen zu müssen geglaubt hat. So z. B. lebe ich der Hoffnung, daß H. Reuter, wenn er die sämmtlichen Werke Baaders einmal studirt haben wird, vielleicht schon nach dem Studium der vorliegenden zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften, besonders der Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme, seine Meinung zurücknehmen wird, daß die Speculationen über die Vorgänge im göttlichen Wesen vor (?) der Weltschöpfung, die sogenannte Wesenstrinität oder Selbsterzeugung Gottes für ganz unstatthaft und ebendeßhalb für unfruchtbar zu halten seien. Er wird dann vielleicht nicht mehr sagen (gewiß aber sollte er es nicht mehr sagen), solche Entwickelungen seien Ausgeburten einer, wenn auch geistreichen, Theosophie, welche als Entwicklungen einer methodischen Philosophie nicht gelten könnten, als Theologumena für

immer abgethan sein sollten und geeignet seien, bei allen Besonnenen die Philosophie in Miscredit zu bringen. Man darf hier wohl fragen, ob dem Theologen das Wort einiger Philosophen, die vielleicht doch etwas Anderes meinen, oder wenn nicht, sich nur selbst mißverstehen, mehr gilt, als das Wort der Schrift: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“? Den Philosophen aber muß man fragen: weßhalb soll es die Philosophie in Miscredit bringen, wenn man das Leben Gottes und die innern Unterschiede nnd Akte desselben im Unterschiede von der Schöpfung zu erforschen strebt?*) Doch nicht etwa, weil in Gott solche Unterschiede und Akte über-

*) Was hat denn Hegel, nur leider in idealistischpantheistischer Weise, in seiner Logik anders gethan, als Baader mit Recht in theistischer Weise in seinen Schriften, wenn er (Hegel) die Totalität der Bestimmungen der absoluten Idee wissenschaftlich zu begreifen bestrebt war? Ohne die Schöpfung der Logik, der Wissenschaft von der absoluten Idee in der Ausbreitung ihres Inhalts abgesehen von der Schöpfung der endlichen Natur und des endlichen Geistes, würde Hegel nicht epochemachend in die Geschichte der Philosophie eingetreten sein und wiewohl Hegels Ausführung dieser Idee der Logik, so großartig und genial sie ist, nicht befriedigend erscheint, so kann sie doch nicht durch Beseitigung, sondern nur durch Reinigung und Erhebung in die Sphäre der wahren Absolutheit, die nur dem Theismus eigen ist, überwunden werden. Sie wird also, auch überwunden, ihrer wahren Idee nach fortdauern und auch in ihrer unvollkommnen Gestalt als ein bedeutendes Werk geehrt bleiben, nicht trotz dem, sondern weil sie die immanenten Bestimmungen der absoluten Idee oder Gottes zu enthüllen bestrebt war. Wie soll nun das, was Hegeln zum bedeutenden Philosophen gemacht und ihm zahlreiche Verehrer und Bewunderer verschafft hat, sobald es Baader nur noch tiefer und bis zu den tiefsten Wurzeln, was nur im Theismus möglich ist, fortzuführen strebt, die Philosophie in Miscredit bringen können? Ganz unmöglich ist dies freilich nicht, aber nur bei Solchen, die eben nicht Philosophen sind. Höchstens also kann gefragt werden: ob Baader jene tiefphilosophische Idee in rechter und ächtwissenschaftlicher Weise verwirklicht hat? Möchte nun aber auch seine Methode noch Vieles zu wünschen übrig lassen, so könnte er doch die herrlichsten Tiefen aufgeschlossen und der künftigen Wissenschaft die Wege gebahnt haben. Wir werden sehen! Scheinen wir uns zu widersprechen, wenn wir einerseits behaupten, das Wesen alles Pantheismus bestehe in der Behauptung der innern Unterschiedslosigkeit des Absoluten, sofern es im Unterschied von der Welt ge-

haupt nicht sind und nicht sein können? Dann wüßte ich nicht, wodurch sich der Theismus vom Pantheismus wesentlich unterschiede, denn das Wesen des Pantheismus liegt in der Behauptung der innern Unterschiedslosigkeit des Absoluten. Behauptet Ihr, die Ihr Euch Theisten nennt, die innere Unterschiedslosigkeit des Absoluten, welches Ihr den absoluten Geist nennt, so lehret Ihr wahrlich nichts Anderes, als die Pantheisten auch lehren, die in diesem Sinne das Absolute gar wohl auch den absoluten Geist nennen können, wie J. G. Fichte ausdrücklich sagt, der Materie nach sei Gott, das Absolute, purer Geist, nur nicht der Form nach, wie auch Hegel Gott den absoluten Geist nennt und wie auch Spinoza dieses Ausdrucks sich bedienen konnte. (J. G. Fichte's sämmt. Werke, V. 264 ff.)

Behauptet Ihr aber, Gott unterscheide sich allerdings wohl in sich, aber erst inwiefern Gott sich als Schöpfer bethätige, so wisset Ihr wahrlich nicht, was Ihr wollet. Denn außerdem daß Ihr dann ohnehin die Schöpfung mit Gott gleichewig setzen müsset (wogegen Ihr doch sonst große Bedenken habt), so müßet Ihr sogar die Schöpfung zur Bedingung des Selbstbewußtseins und der Dreipersönlichkeit Gottes machen, was Ihr doch wieder ebenfalls nicht wollet. Stellet Ihr Euch aber in Gott ein bloß innerliches, magisches Bewußtsein vor, welches erst mit der und durch die Schöpfung ein volles und

---

dacht wird, und doch zugeben, Hegel habe die Totalität der immanenten Unterschiede des Absoluten (der absoluten Idee) zu fassen gestrebt, so liegt die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs darin, daß es auch bei Hegel nur in seinem Denken zur Unterscheidung der in der absoluten Idee unterscheidbaren Unterschiede kommt, nicht aber in Wahrheit in der absoluten Idee selbst, in welcher zwar nach ihm unendliche Unterscheidbarkeit, aber actu kein Unterschied gesetzt ist. Es ist nur der denkende Menschengeist, welcher der absoluten Idee zu ihrer aktuellen Insichunterscheidung verhilft. So wie Hegel die Selbstunterscheidung der absoluten Idee an und für sich und abgesehen vom Denken endlicher Geister nicht blos ideell, sondern auch reell vollzogen hätte, so würde sich ihm die absolute Idee in den absoluten Geist, in die absolute Person Gottes verwandelt haben, der der Pantheismus wäre überschritten und der Theismus im Princip erreicht gewesen.

reales Bewußtsein werde, so bessert dies die Sache um wenig oder nichts, sondern enthüllt nur deutlicher, daß Ihr von pantheistischen Voraussetzungen und Anschauungen befangen seid, ohne es zu wissen und zu merken. Baaders Vorlesungen über J. Böhme, besonders was er zur Kritik der Lehre des Athenagoras, Tatianus, Theophilus ꝛc. und über die Schöpfungslehre Hegels und Schellings sagt sollte wahrlich dem Theologen die Schuppen von den Augen lösen. Vergl. im vorliegenden Buche S. 582—653.

Gebt Ihr aber die inneren Unterschiede und Akte des göttlichen Lebens zu, so gebt Ihr auch zu, daß wir um die Existenz solcher inneren Unterschiede und Akte in Gott wissen können und es wäre nur noch die Frage übrig, ob wir auch um die Bestimmtheit dieser innerer Unterschiede wissen können, und wenn, welche sie sind? Gäbe es auch keinen rein apriorischen Weg, zu solcher Wissenschaft zu gelangen, so müßte schon eine sinnvolle Zusammenfassung der Offenbarungslehren und eine unbefangene Betrachtung der Schöpfung in Geist und Natur uns zu einer solchen Wissenschaft hinführen können, da ja Offenbarung Gottes ohne Offenbarung seines inneren Wesens gar nicht denkbar und die Welt, central der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Doch Herr Reuter erklärt ja selbst, er wolle die Trinität keineswegs läugnen, aber sie sei kein Gegenstand intuitiver Erkenntniß, sondern nur eines regressiven Schlusses; dieser beruhe nämlich auf der Betrachtung Gottes im Verhältnisse zur Welt, auf der Betrachtung der Offenbarungsweisen Gottes in der Welt; nur in dieser Betrachtung finde die Lehre von der Dreieinigkeit ihre Haltung. Es wäre zu wünschen gewesen, H. Reuter hätte hier sorgfältiger die zwei Fragen unterschieden: Offenbart sich Gott nur im Verhältnisse zur Welt in unterschiedenen Formen und Akten, oder auch schon an und für sich in sich selbst, abgesehen von der Schöpfung? und: Vermag der Mensch die in Gott abgesehen von der Schöpfung stattfindenden Formen und Akte der göttlichen Selbstoffenbarung nur auf dem Wege eines regressiven Schlusses von der Betrachtung der Welt aus zu erfassen und zu erkennen? Denn wäre auch das letztere, worüber hier nicht entschieden zu werden braucht, so würden wir zwar allerdings nur von der Welt aus

die immanenten Offenbarungsweisen und Formen Gottes erkennen, aber wir würden sie doch als solche erkennen, die in Gott an und für sich statt finden und nicht bloß oder erst in Bezug auf die Schöpfung in ihm hervortreten. Aber auch so würden wir sie nur eigentlich empirisch kennen gelernt haben, ihr Warum bliebe uns verborgen. Enthüllt könnte uns dies nur werden, wenn der empirische Weg durch einen apriorischen ergänzt und vollendet werden könnte. Ob dies der Fall ist, das möge die Gesammtausgabe der Werke Baaders lehren.

Bei dieser Gelegenheit erinnere ich, daß auch mein sehr verehrter Freund Prof. Sengler sich schon durch die in diesem Buche mitgetheilten Vorlesungen Baaders über Böhme überzeugen kann, daß seine Auffassung der Lehre Baaders, wie er sie in seiner „Idee der Gottheit" ausgesprochen hat, schon rein thatsächlich betrachtet nicht richtig ist und daß vollends seine Deutung, als ob Baaders Lehre Gott nur als absoluten Naturgeist fasse, ganz und gar ihres Zieles verfehlt. In dem vorliegenden Buche finden sich die schlagendsten Beweise für unsre Behauptung.

Wollte H. Reuter mit den Darlegungen, die ich in dem vorliegenden Buche mitgetheilt habe meine im J. 1837 erschienene kleine Schrift: Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes ꝛc. vergleichen, so würde er sicher zu tieferem Verständniß Baaders vordringen können und meine Schrift würde ihm in einem andern Lichte erscheinen, als bisher.

H. Reuter fährt in seiner Anzeige fort, Baader habe seine Lehre nur von einzelnen Seiten dargestellt, bei der scheinbar größten Zersplitterung der Gedanken hätten seine Aussprüche zwar Eine Ueberzeugung zum Principe, aber ein organischer Ausbau der Wissenschaft sei seinem Wesen fremd, der von ihm in seinen Vorlesungen über spec. Dogmatik gemachte Versuch einer organischen Entwicklung sei theils nicht vollendet, theils nicht befriedigend, ja es finde sich nur hin und wieder ein Ansatz zur dialektischen Fortbewegung des Gedankens im Einzelnen, erst der Her-

*) Die Idee der Gottheit von Prof. Dr. Sengler (Heidelberg, Mohr, 1845 ff.) I. 19, 520. II. 204, 210, 259—263 und 264 ff. Vergl. auch Senglers Schrift: Ueber das Wesen und die Bedeutung der specul. Philos. und Theol. II. 415—452.

ausgeber dieser Schrift habe in seiner Vorhalle ꝛc. eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders gegeben, Baader selbst scheine die organische Triebkraft zu fehlen, daher könne Baader in der Geschichte der Philosophie die Stellung nicht eingeräumt werden, die der Herausgeber dieser Schrift, der Verfasser der Vorhalle ꝛc., Baader vindicire, obgleich nicht zu läugnen sei, daß er zwar nicht an dialektischer Schärfe und organischer Entwicklung aber doch vielleicht an speculativem Tiefsinn Schelling und Hegel gleich zu stellen, jedenfalls aber neben beiden Forschern selbständig und auf sie nicht ohne Einfluß gewesen sei.

Diese Behauptungen sind zum größten Theile falsch und das Wahre einiger Punkte ist doch nur halb war, schief und einseitig. Es ist unrichtig oder doch ungenau, daß Baader seine Lehre nur von einzelnen Seiten dargestellt habe, wahr ist höchstens, daß er sie in den meisten seiner Schriften nur von einzelnen Seiten dargestellt hat, in allen zusammen genommen aber hat er sie nach allen Richtungen hin dargestellt. Obgleich nun seine Schriften eine wahre Totalität philosophischer Weltanschauung enthalten, so hat er doch für alle philosophischen Wissenschaften mehr die Principien, als die Entwicklungen dieser Principien gegeben, und die theilweisen Entwicklungen, die er wirklich gab, sind nicht gleichmäßig auf alle einzelne philosophischen Wissenschaften vertheilt, sondern einige sind vor andern bevorzugt in Rücksicht der näheren Entwicklung. Wenn man unter organischem Ausbau der Wissenschaft den vollendeten, auch in der äußeren Vermittlung und Anordnung hervortretenden Ausbau versteht, so unterliegt es keinem Streit, daß Baader einen solchen nicht vollbracht hat. Ob er ihn nicht vollbringen konnte, und wenn er etwa nicht konnte, warum nicht, sind gar sehr davon zu unterscheidende Fragen. Hätte aber Baader auch der innere organische Zusammenhang gefehlt, so wäre er gar kein oder doch kein der Rede werther Philosoph gewesen, und H. Reuter hätte unmöglich finden können, was er doch fand, daß Baaders Aussprüche alle Eine Ueberzeugung zum Principe haben. Da nun H. Reuter mit dieser Behauptung oder diesem Zugeständniß vollkommen recht hat, so ist auch zugegeben, daß Baader das Haupt-

moment alles organischen Ausbaus der Wissenschaft, der innerlich vermittelte Zusammenhang seiner Ideen und Gedanken nicht gefehlt hat und daß seine Werke nicht etwa blos geniale Fulgurationen, sondern in der That und Wahrheit ein philosophisches System enthalten. Unstreitig verlangt der volle und ganze organische Ausbau der Wissenschaft die Coincidenz und Einheit der inneren und der äußeren Vermittlung und Anordnung der Gedanken. Aber eben so unbestreitbar kann bis auf einen gewissen Grad die äußre Vermittlung fehlen, ohne daß die innere fehlt, die äußre aber, die nicht auf einer inneren ruhte, ist entweder gar keine oder hat doch durchaus keinen wahren Werth. Hieraus ergibt sich, daß ein System der Philosophie möglich ist ohne daß es zugleich in der äußern Gestalt des Systems auftritt, so wie andrerseits Werke möglich sind, die äußerlich architektonisch ausgebildet erscheinen, indeß sie innerlich keinen oder doch nur einen lockeren Zusammenhang haben, ja die vollendetste blos äußre Architektonik sichert nicht im Geringsten gegen Widersprüche, nicht einmal gegen die groben, geschweige gegen die feinen, verhüllten und versteckten. Man behauptet durchaus nicht zuviel, wenn man sagt, daß in den wegen ihrer Architektonik so hochgerühmten Schriften Spinoza's, Schelling's, Hegel's und Herbart's sich eine solche Masse der grellsten Widersprüche finden, daß man alle Ursache hätte, den Werth blos äußerer oder formeller Architektonik bedeutend im Preis herabzusetzen. Darüber soll nun gewiß die ächte und wahre Systematik nicht verkannt und nicht geringgeschätzt werden. Aber daß man von dem Mangel äußerer Systematik bei Baader so großes Aufhebens macht jenen Philosophen gegenüber, das kann doch nur daraus hinreichend erklärt werden, daß die ganze Zeitbildung die falsche Richtung eingeschlagen hat, dem von seinem Gehalte losgerissenen oder für ihn doch gleichgültigen Formellen eine zu hohe Stellung einzuräumen. Nur zu Viele in unsrer Zeit lassen sich selbst das innerlich Verderbte und Schlechte gefallen, wenn es nur in wenigstens scheinbar logischen und in gefälligen Formen erscheint. Nicht mit Unrecht spottete Baader über jenen Aberglauben an die äußere Form und Systematik, indem er solche mit den Kartenhäusern verglich, welche von dem

leisesten Wehen eines tieferen Gedankens in ihr Nichts zusammenfallen.

Die weiland Ch. Wolff'sche Systematik ist doch noch so ziemlich im Andenken und sollte einen Fingerzeig geben, daß mit der äußeren Systematik das Allerwenigste gethan ist und jedenfalls die blos innere Systematik eines wahrhaft tiefsinnigen Systems einer leeren, wie einer falschen Inhalt bergenden Systematik weit vorzuziehen ist. Man könnte jene äußre Systematik mit der Form der französischen Gartenanlagen vergleichen, indeß Baaders Weise der Form der englischen entsprechen würde. Am besten aber möchten Baaders Schriften mit einem amerikanischen Urwald verglichen werden, wo die grandiosesten Naturformen in scheinbar wildester Unordnung untereinander gewachsen sind, liegen und sich bewegen, indeß Mutter Natur doch Alles aus Einer in sich harmonischen Idee herausgestaltet hat. Niemand wird Chr. Wolff darum für einen größeren Philosophen halten, als Leibniz, weil dieser kein äußerlich abgerundetes System der Philosophie geschaffen hat, indeß jener, blos als Systematiker betrachtet, Leibniz weit hinter sich zurückließ und überhaupt einer der größten philos. Systematiker war. So ist auch Schelling kaum ein großer philos. Systematiker zu nennen, und dennoch ist er ein größerer Philosoph, als gar mancher, der als Systematiker einen größeren Ruf und Werth hat. Der bedeutendste philosophische Systematiker unseres Jahrhunderts ist übrigens nach unserem Ermessen weder Hegel, noch Herbart, sondern Krause, der indessen die gefährlichste Klippe aller construktiven Systematik, die Breite und Gedehntheit im Gegensatz zu Baaders oft überladener Gedrängtheit nicht überall glücklich zu vermeiden gewußt hat.

Aber noch sind wir nicht zu Ende. Hr. Reuter gesteht der Lehre Baaders den wesentlichen Charakter eines philosophischen Systems, den inneren Zusammenhang ihrer Gedanken, zu. Soll nun untersucht werden, welchen Werth und Rang Baaders System im Verhältniß zu den Systemen andrer Philosophen z. B. Schellings und Hegels einnehme, so wird es darauf ankommen, welcher von diesen Philosophen einen größeren Wahrheitsgehalt philosophischer Erkenntniß errungen hat und, wenn bewiesen werden könnte, daß der philos. Wahrheitsgehalt der Werke Baaders

unvergleichlich größer ist, als jener der Werke Schellings und Hegels, so müßte auch eingeräumt werden, daß Baader ein Forscher von größerem Tiefsinn und, da eine Trennung hier nicht denkbar ist, auch von größerem Scharfsinn, als jene Forscher, ist, und folglich Baader ein größerer Philosoph, als sie. Nun kann aber der größere philosophische Wahrheitsgehalt der Werke Baaders streng erwiesen werden, folglich ist weder Schelling, noch Hegel Baader an innerer Bedeutung an die Seite, oder gar über ihn zu stellen. Hrn. Reuter gegenüber brauchen wir aber den Beweis für diese Behauptung gar nicht zu führen, da seine übrigen Erklärungen uns hinreichend an die Hand geben, daß es ihm, die Hand aufs Herz, unmöglich sein würde, bei genauer Vergleichung in den Schriften Schellings und Hegels einen größeren Wahrheitsgehalt, oder auch nur einen gleichen, zu finden, als in den Werken Baaders. Dem wissenschaftlichen Publikum gegenüber aber, wird zunächst die Gesammtausgabe der Werke unseres Forschers den Beweis übernehmen, bis wir zu der von uns beabsichtigten umfassenden Darstellung und Beurtheilung des Baaderschen Systems gelangen können. Man muß sich übrigens noch nicht sehr heimisch in den Schriften Baaders gemacht haben, oder doch, soferne es auf die Vorlesungen über die specul. Dogmatik eingeschränkt werden wollte, in diesen, wenn man, wie H. Reuter, behaupten kann, es finde sich in denselben nur hin und wieder ein Ansatz zur dialektischen Fortbewegung des Gedankens im Einzelnen, indeß doch Baader dem dialektischen Moment, freilich in seiner Weise, fast in allen seinen Schriften und gerade in der sp. Dogm. mehr, als in manchen andern, Rechnung getragen hat. Wer die Schriften Baaders von Anfang bis zum Ende gründlich durchstudirt hätte, und abermals zur Lektüre einzelner Schriften zurückkehrte, würde überall Vermittlung entdecken, wo er vorher keine sah, ja wir behaupten, ein vollkommen congenialer Leser würde schon bei dem ersten Lesen seiner Schriften fast nirgends Vermittlung vermissen, wenn gleich nicht überall die von den Gesetzen vollendeter Wissenschaftlichkeit geforderte Vermittlung. Baaders Gedanken sind nirgends schlechthin ohne Vermittlung, er bedient sich nur häufig solcher Vermittlungsmethoden, welche sich zu jenen der mei-

sten Philosophen verhalten, wie sich die blitzartige Schnelligkeit der telegraphischen Mittheilungen zu der Langsamkeit und Umständlichkeit unserer Briefpost, oder die Eisenbahntransportation zur Omnibusfahrt, wenn nicht zur Transportationsweise unserer Güterwägen verhält. Was kann der Adler dafür, daß ihm der Sperling in seinem Sonnenflug nicht folgen kann? Setzet Sperlinge zu Richtern über den Flug des Adlers und ihr werdet hören, welcher Thorheit der Adlerflug voll ist! So sehr wir es uns zum Ruhme rechnen würden, das vollbracht zu haben, was uns H. Reuter in unserer Vorhalle vollbracht haben läßt, eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders, so können wir uns doch diesen Ruhm nicht zueignen und schon der Titel unsrer Schrift deutet genugsam an, daß wir uns in ihr die Aufgabe gar nicht gestellt haben, eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders zu geben, wofern hierunter eine systematische und eine Gesammtdarstellung zu verstehen wäre, was doch allein einen Gegensatz zu der vermeintlich oder wirklich unmethodischen Darstellung und vereinzelnden Ausführung Baaders bilden würde. Unsre Vorhalle nimmt einen so hohen Rang, als H. Reuter ihr beilegen will, gar nicht in Anspruch, wiewohl sie sicher eine ungleich bessere Aufnahme verdient hat, als ihr zu Theil geworden ist. Rosenkranz hat sie zwar „interessant" gefunden*) und ein geachteter Philosoph hat ihr nicht geringe Lobsprüche ertheilt,**) sonst aber ist sie so ziemlich ignorirt geblieben. Baader selbst*** hat anerkannt, daß sich in diesem Buche das reinste und ungetrübteste Verständniß seiner Lehre offenbare und der Verfas-

---

*) In seiner Geschichte der Kantischen Philosophie, welche den 12. Band der von ihm herausgegebenen Werke Kants ausmacht.

**) Theologische Quartalschrift von Drey, Herbst, Hirscher u. Mack. Jahrgang 1836. Viertes Quartalheft. S. 684—702.

***) Vergleiche „Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik. IV. 77, 103, 106 u. 107, 108, 110. 2) Dessen Vorwort zu der Schrift: Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes von Dr. Fr. Hoffmann (Amberg, Schmidt 1835) 3) Ueber den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. Drittes Sendschreiben an Prof. Dr. Fr. Hoffmann (Würzburg, Stahel 1837) S. 73. 4) Ueber den christl. Begriff der Unsterblichkeit rc. (Würzburg, Stahel 1835) S. 30.

ser selbst ist überzeugt, daß noch bis zu dieser Stunde Jeder, dem es um raschere Erfassung des Kerns der Baaderschen Lehre oder um erhöhte Befähigung zum Verständniß der Baaderschen Schriften zu thun ist, sich dieses Buches mit Nutzen und Vortheil bedienen wird.

H. Reuter berührt auch des Verhalten Baaders als katholischer Philosoph und wiewohl er mit Hengstenberg in der Beurtheilung dieses Verhaltens die Hauptsache verfehlt, so zeigt er sich dabei doch unendlich unbefangener und gerechter, als Noack und Genossen. Die umfassende Beleuchtung dieses Punktes muß einem andern Orte vorbehalten bleiben, wo sie von uns mit aller Bestimmtheit und Offenheit gegeben werden soll. Nur soviel sei noch hierüber bemerkt, daß Hr. Reuter die von ihm angeführte Ansicht eines Literaten, daß Baader als Vorbereiter des Deutschkatholicismus anzusehen sei, mit größerer Bestimmtheit als geschehen, hätte zurückweisen können und sollen. Es heißt den innersten Geist der Lehre Baaders verkennen, ihre Tendenz mit dem Deutschkatholicismus in irgend einen inneren Zusammenhang bringen zu wollen und es heißt den Geist jener Massen, welche für den Deutschkatholicismus gewonnen werden konnten, ebenso ganz und gar verkennen, wenn man annimmt, daß ihnen Schriften Baaders bekannt geworden wären. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben selbst die Häupter und Führer dieses ganz verdünnten Rationalismus, der nur als Opposition gegen die Finsterlingspartei einige Bedeutung hat, von den Schriften Baaders nichts gekannt, sicher aber nichts benutzt. Man darf vielmehr behaupten, daß wenn Baaders Ideen unter den Katholiken zu ausgebreiteter Kenntniß gekommen wären, der Deutschkatholicismus kaum entstanden sein würde, wenn aber zur Anerkennung, dann natürlich ohnehin nicht.

III.

Zuletzt haben wir uns noch mit einer dritten größeren Anzeige der ersten Ausgabe dieser Schrift auseinanderzusetzen, welche in den Münchner Gelehrten Anzeigen (Nr. 45 und 46 des Jahrgangs 1848.) erschien. Obwohl der Name des sehr verehrten Herrn Verfassers uns bekannt ist, so halten wir

uns doch nicht für berechtigt, die von ihm nun einmal gewählte Anonymität zu durchbrechen, ungeachtet wir, da sich durchaus kein erheblicher Grund für dieselbe auffinden läßt, mehr Zufall, als Absicht in dieser Wahl erblicken möchten. Doch wie dem sei, so muß jeder fähige Leser dieser Anzeige auf der Stelle erblicken, daß hier ein Denker von ungewöhnlicher Kraft des Geistes und Gemüthes das Wort ergriffen hat. In der That erweiset sich dieser geistbegabte Denker im Kerne seines Urtheils über Baader zu einem Verständniß der Lehre desselben und ihrer Bedeutung vorgedrungen, welches außerhalb der eigentlichen Schule des großen Meisters bis jetzt von Niemand übertroffen worden ist. Denn selbst J. H. Fichte's anerkennungsvolle Beurtheilung Baaders geht wenigstens nicht über die Tiefe der Erkenntniß hinaus, welche der Verfasser dieser Anzeige sich errungen hat, wenn gleich J. H. Fichte das Verdienst bleibt, lange vor sämmtlichen jüngern Verehrern Baaders in prägnanter und energischer Weise auf die seltene Tiefe und hohe Bedeutung Baaders hingewiesen zu haben *). Nichts desto weniger können wir uns

*) Sätze zur Vorschule der Theologie von J. H. Fichte (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1826) S. 47: „Wir können uns nicht enthalten, zur weiterer Erläuterung des hier Angedeuteten auf F. H. Jacobi's Briefe an Köppen uns zu berufen, deren große polemische Wichtigkeit gar nicht beachtet worden zu sein scheint. — Aber noch mehr verdient ein Schriftsteller hier genannt zu werden, der in allen seinen Werken auf den eigentlichen tiefern Ursprung alles Lebens hingewiesen und so auch den oben bezeichneten Irrthum (der Nothwendigkeit und hiemit Göttlichkeit des Zwiespalts in allem Leben) oft scharf charakterisirt hat; dafür aber, wie sich versteht, von der Gemeinheit bald blöde angestaunt, bald vornehm zurechtgewiesen wird. Franz Baader (über Divination S. 54. Not.) wo er von jenem Widerspruche des sich selbst zerstörenden Lebens als einem durchaus nicht primitiven, sondern secundären Zustande (vergl. Ebendas. S. 57. 58.) redet, fährt also fort: „Und hier, in dieser Höllenpein des Seins, nicht in dessen Seligkeit, muß man das Original (von jenem Zwiespalt der Kräfte) suchen, wenn schon manche Naturphilosophen diesen innersten Hader des satanischen Lebens uns mit wahrer Naivetät als das primum und perpetuum mobile des göttlichen Lebens vorconstruiren!" Und anderswo (Beiträge zur dynamischen Philosophie S. 158) heißt es: (Folgt eine höchst wichtige Stelle, welche uns für eine spätere Nachweisung vom größten Werthe ist, weßhalb wir deren Mittheilung bis dahin aufsparen.) Siehe Ebendas. Ueber Starres und Fließendes Seite 158.

nicht mit allen Aeußerungen des Verfassers der genannten Anzeige einverstanden erklären und zwar in Punkten, deren Mißkennung von wesentlichem Einfluß auf die ganz und völlig unverkümmerte, in die innerste Tiefe dringende Erfassung der Stellung und Bedeutung Baaders in der Geschichte der deutschen Philosophie sich erweiset.

Der sehr verehrte Verfasser äußert, daß Baader die speculative Theologie und theokratische Weltanschauung von Leibniz in der ihm eigenthümlichen mystischen Betrachtungsweise selbständig erneuert habe, und aus diesem Grunde sei er von dem Referenten und dem jüngeren Fichte wie von dem Herausgeber als der wahrhafte Begründer und Repräsentant des lebendigen und geistigen Theismus gepriesen worden, dem sich alle tiefer fühlenden und denkenden Forscher der Gegenwart zuwendeten. Doch glaubt der Verfasser die Ansicht des Herausgebers, daß Baader niemals dem Pantheismus gehuldigt habe, bestreiten zu müssen. Allein die vermeintlichen Beweise für diese Bestreitung sind völlig unzulänglich und verwandeln sich sogar bei genauerer Besichtigung in Beweise für das Gegentheil, d. h. für die Wahrheit unsrer vieldurchdachten und wohlerwogenen Behauptung.

Der Beweis? Hier ist er.

In der frühesten Druckschrift Baaders: Vom Wärmestoff (Wien und Leipzig, Krauß, 1786), sprach sich derselbe auf das

---

Hieran schließt sich, was Baader mit deutlicher Beziehung auf neuere Philosopheme (Fermenta cognitionis I, 67.) von der „schlechten und guten Endlichkeit bemerkt." Dann: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie von J. H. Fichte (Heidelberg, Mohr, 1832) I. 106. wo F. beistimmend das Urtheil Baaders über Blasche anführt: „Der primitive Zustand, in welchem die Creatur ins Dasein tritt, ist nach H. Blasche folglich keineswegs jener der Unschuld, sondern jener der Sünde und Corruption und das Geschöpf ist nur in der Sünde des Schöpfers geschaffen. Wenn dieses Buch (Blasche's Schrift: das Böse im Einklang mit der Weltordnung) aber selbst nur eine naturphilos. Sünde ist, so dient es doch zu einiger Entschuldigung, daß sie nur die Fortsetzung jener naturphilos. Ursünde ist, welche die Schöpfung für den Abfall der göttlichen Idee von sich selber nahm." Fr. Baaders Vorlesungen über specul. Dogmatik 1. Heft Anhang S. 115. — Ebendas. S. 129 ff. Vergleiche auch Fichte's Grundzüge zum Systeme der Philosophie, dritte Abtheilung, die specul. Theologie (1846) S. XXX. 272, 273.

unzweideutigste für die alleingültige Wahrheit des Theismus aus. Er sagt dort S. 13. Wären nicht selbst der Natur in ihren Operationen und Zerlegungen vom Alleinweisen Schöpfer und Regierer des Alls engere Gränzen vorgeschrieben und festbestimmt, die sie ewig nicht zu überschreiten vermag, und wäre es ihr erlaubt, in solchen metaphysischen Zerlegungen und Scheidungen ihrer Uranfänge und einfacheren Bestandtheile, wie sie Büffon seiner Lehre gemäß annimmt, sich zu verlieren, so glaube ich, würde gar bald diese große, lebendige, immer nach einartigen, unveränderlichen, herrlichen Gesetzen fortwirkende Weltorganisation zu Trümmern gehen oder zu einem Brei metaphysischer Entitäten, hiemit zu einem wahren sinn- und formlosen Chaos zerfließen." S. 34 heißt es: „Der Stoiker ewiges Wesen, von dem Alles ausströmt, und in das Alles wieder zurückfließt, ist Aether, Feuerwesen; ihre Theologie ist Physik, Feuerlehre. Diese Abgötterei läßt sich indeß bei dieser philosophischen Sekte, wie bei manchem unstudirten Volke im Morgenlande entschuldigen; selbst wir, wenn wir den Ungenannten zu nennen wagen, geben ihm Licht und Feuer zum Gewande; er selbst ist verzehrendes Feuer; seine Engel sind Feuerboten der Lichtes" *) .... Ebenso kann sich jeder aus den Tagebüchern Baaders**), welche in diesem Augenblicke, redigirt von Hr. Prof. von Schaden, in die Welt ausgehen, überzeugen, daß Baader zwar seit dem J. 1786 manche innere Krisis durchlebte, und von Geistern wie Kant, Godwin, Rousseau, Locke, Hume, Hartley, Reid, &c. mehr oder minder mächtig ergriffen, in ein momentanes Schwanken gebracht, und von Zweifeln bewegt, aber nie wirklich bis auf den Grund erschüttert, noch weniger überwältigt wurde.***) Es ist

---

*) In diesem Satze ist bereits der Urgedanke der Philosophie Baaders ausgesprochen. Ein Beweis wie sehr sie aus seiner eigenthümlichen Natur stammte und wie wenig sie durch fremde Einflüsse erklärt werden kann, es sei denn der Einfluß des inneren und des äußeren Wortes Gottes.

**) Fr. v. Baaders Sämmtliche Werke (Leipzig, Bethmann, 1850) XI. Band. Der nachgelassenen Werke I. Band: Fr. v. Baaders Tagebücher aus den Jahren 1786—1793. Herausgegeben von Prof. Dr. E. A. v. Schaden. Vorwort.

***) Wenn aber auch die Tagebücher eine vorübergehende Hinneigung Baaders zu dem Pantheismus ans Licht gestellt hätten, so behielte

sogar bemerkenswerth, daß in allen jenen innern Geisteskämpfen weder Spinoza, noch sonst ein durch Geist hervorragender pantheistischer Philosoph irgend eine erhebliche Rolle spielt. Baader rang vielmehr hauptsächlich mit dem Deismus, (die Menschwerdung Gottes läugnendem Theismus) welcher ihm in einer Reihe englischer und französischer Philosophen, besonders in Godwin und Rousseau entgegentrat und mit dem Rationalismus des mit so gewaltiger philosophischer Kraft und Genialität ausgestatteten Kant. Dieses innere Ringen endigte noch in England im J. 1795—96 mit einer vollständigen Erhebung über alle deistischen und rationalistischen Irrthümer, in welcher zugleich auf das entschiedenste aller Pantheismus (nichtpersonalistischer Absolutismus) ausgeschlossen war. Das Dokument dieses erhabenen Siegs ist und bleibt die im J. 1795 oder 96 in England von Baader geschriebene kleine, aber höchst bedeutende, Abhandlung: Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren. Mit Recht hat Hr. Prof. v. Schaden bemerkt, daß Baader mit dieser Abhandlung in die Reihe der Philosophen ersten Rangs eingetreten sei, und es ist nicht zu zweifeln, daß der Verfasser der hier zu besprechenden Anzeige dieses Urtheil begründet finden wird, so wie wir überzeugt sind, daß er so gut wie wir den tiefchristlichen Charakter dieser Abhandlung und folglich ihre Erhabenheit über Pantheismus und Deismus kennt und anerkennt. Aber wir behaupten noch mehr. Es läßt sich nemlich streng erweisen, daß in dieser merkwürdigen Abhandlung die ganze eigenthümliche Lehre Baaders, deren Erfassen oder doch deren bestimmtere und entschiednere Erkenntniß der Recens. einer späteren Epoche zuweisen zu können meint, bereits embryonisch enthalten ist, und zwar in einer Stufe der Entwicklung, welche den gesammten Bau und die ganze Bildung bereits erkennen läßt, wenn man sie nicht richtiger dem bereits gebornen Kinde vergleichen darf. Bis zu der Zeit des Entwurfs

---

der Recensent mit seiner Behauptung dennoch Unrecht, weil ihm ein solcher innerer Vorgang nicht hätte bekannt sein können und es auch dann wahr bliebe, daß Baader in keiner seiner Schriften dem Pantheismus huldigte oder Zugeständnisse machte. Ueber einige mißdeutbare Stellen der Tagebücher werden wir uns anderwärts erklären.

dieser Abhandlung kannte Baader weder etwas von J. G. Fichte, noch von Schelling. Kaum aber finden wir ihn im J. 1796 aus England nach Deutschland zurückgekehrt, so erblicken wir ihn in persönlichen und brieflichen Beziehungen zu Jacobi und in seinen von da an erschienenen Schriftchen Fichte und Schelling berücksichtigend und sich mit ihren Ansichten auseinandersetzend. Zuerst erschienen von Baader in Hamburg bei Bohn im J. 1797 die bekannten tiefsinnigen Beiträge zur Elementarphysiologie (mit einem Motto aus St. Martin). Das kurze Vorwort zu dieser Schrift ist von Baader unterschrieben: Hamburg den letzten Oktober 1796. Da aus den Mittheilungen seines ältesten Bruders, Dr. Clemens Aloys Baader in dessen gelehrtem Baiern (S. 60) sicher gestellt ist, daß Franz Baader im J. 1796 England verließ, und sich vor seiner Rückreise nach München einige Monate zu Hamburg aufhielt, so muß Baader die Beiträge entweder während dieses Aufenthaltes zu Hamburg, oder noch in England geschrieben, vielleicht aber erst in Hamburg vollendet haben. Jedenfalls ist aber der Anhang zu dieser Schrift von S. 73—90 erst in Hamburg entworfen worden. Denn hier nimmt Baader ausdrücklich Rücksicht auf Schelling und Fichte, indeß im Texte der Schrift selbst weder Schellings, noch Fichte's erwähnt wird, wohl aber des Letzteren zweimal in Anmerkungen, die leicht nach Vollendung des Schriftchens selbst hinzugekommen sein konnten. In der Schrift selbst beschäftigt sich Baader hauptsächlich und fast fortlaufend mit Kant, besonders mit dessen naturphilosophischen Schriften. Die Ideen dieser Schrift sind im vollkommensten Einklang mit jener Abhandlung über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und sprechen sich bestimmt und deutlich genug gegen den Pantheismus aus. Zum Beweise dessen möge hier nur eine einzige Stelle dienen:

„Hier wird Heteronomie im engeren und eigentlichen Sinne genommen, nämlich als Einfluß fremder, heterogener, mit der Natur des Dinges selber unvereinbarer Kräfte, deren Dasein sich also in ihm durch Entstellung, durch Krankheit, Corruption oder Unreinheit . . . weisen muß. Hiebei kann also auch die Autonomie nicht so gedeutet werden, als ob das einzelne Wesen (z. B. Ich) gar keiner Natur diente, d. h. kein inneres Princip

seiner selbst als sein Gesetz anerkennte, folglich im eigentlichsten Sinne des Wortes sich selbst Gesetz wäre. Vielmehr verhält sich das Ich zu seiner innern Natur (Natura naturans), die übrigens für es in einem unzugangbaren Lichte wohnt, und ihm immer nur seine (des Ichs) eigene Gestalt (Ideal des Ichs) weiset als Flächenkraft, und dieses Ich — der Mensch oder jedes vernünftige Wesen — kann sich gegen äußere Natur nur dann und insofern als selbständig — autonom — weisen, als es seiner innern Natur — als dem rechtmäßigen Herrn — mit Treue dient; d. h. durch Befriedigung jedes sich vernehmbarmachenden Bedürfnisses dieser Natur . . . und durch Wegräumung und Meidung aller Hindernisse ihrer mit Sorgfalt — Religiosität im ältesten Sinne des Wortes — pflegt, wie man des Feuers auf dem Altare oder der organischen Flamme an einem köstlichen erotischen Gewächse pflegt. Diese Flamme, dieser Trieb, Instinkt, Imperativ, regulatives Prinzip, Ideal ꝛc. ist auch nicht die Natura naturans selber — denn diese ist das Ich par excellence, das nie Du werden kann, sondern nur ihr unmittelbarstes Produkt (Offenbarung) und als solches kann man das Ideal als Treiber und Leiter alles Lebendigen das Erstgeborne vor aller Creatur nennen. Die helle Anerkenntniß dieses Ideals — seine vernommene Gegenwart im Gemüthe ist der Natura naturata das Pfand und Zeichen des Friedebundes mit der Natura naturans, so wie im Gegentheil ꝛc." Sollte es nöthig sein auch nur Ein Wort der Erläuterung hinzuzufügen? Gewiß nicht. Nun, wenn Baader in der Schrift selbst sich für den Theismus und gegen den Pantheismus erklärt, so darf man einem Denker, wie er, wohl zutrauen, daß er im Anhang nicht wieder aufgetrennt haben wird, was er in der Schrift selbst gewoben hat. Unser Philosoph commentirt in diesem Anhang ein paar Sätze aus Schellings kurz vorher erschienener Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen und ebenso einige Stellen aus Fichte's kleiner Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (Weimar, 1794). Ob Baader damals auch schon die 1795 erschienene andere kleine Schrift Fichte's: Grundriß des Eigenthümlichen der

Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer" kannte, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden, ist jedoch sehr wahrscheinlich. Aus jedem Satze dieses commentirenden Anhangs ist es nun ersichtlich, daß Baader an diesem Orte keine kritische Beleuchtung des Grundstandpunktes und eigentlichen Kerns der philosophischen Lehre dieser beiden Denker geben wollte, man sieht nur, daß sich Baader freut, an diesen genialen Männern, was sie auch sonst von ihm trenne, Bundesgenossen gegen den Kantischen Formalismus zu haben, gegen eine Philosophie, welcher, wie B. in den Zusätzen S. 90 sagt, weil sie vornehm unter Verabschiedung alles Vernunftstoffes mit bloßen Formen sich behelfen zu können meinte, bei solcher Armuth und Blöße ihr Stolz nur als Bettelstolz gedeutet werden müsse.*) Baader eignete sich nun hier aus den genannten Schriften jener Forscher an, was und wie es sich mit seinem eigenen Standpunkt vertrug, das Uebrige ließ er bei Seite liegen. So durchaus bedingt sind seine Zustimmungen zu einigen Aeußerungen Fichte's und Schellings, daß er ihnen vielmehr bestimmt, nur nicht in Form einer Polemik gerade gegen sie, alle Hauptpunkte bezeichnet, wodurch sich seine Lehre von ihrer unterschied und worin sie auf Irrwegen begriffen waren. Er gibt ihnen deutlich genug zu verstehen, daß ihre Idee vom absoluten Ich nur Sinn und Verstand habe, wenn sie als die Idee des absoluten Urgeistes „des Alles begreifenden und durchdringenden Ich, Unum Individuum" gefaßt werde. (S. 77.) Ebenso zeigt er ihnen, daß die Bedeutung des Nichtichs (der Natur) noch weiterer und tieferer Auffassung und Entwicklung fähig und bedürftig sei, als sie ihm bis dahin gaben. Schlagend und vollkommen entscheidend ist in dieser Beziehung eine Stelle, welche hier nicht übergangen werden kann.

„Aber was ist denn nun, sagt Baader, dieses räthselhafte, vielgestaltige Ding oder Unding, dieses Nicht-Ich, das, wie H. Fichte sich so schön und wahr ausdrückt, nur da ist, in wieferne man es nicht hat (nicht thätig erfaßt) und entflieht, sobald man es erfassen (standhalten machen) will, wodurch es sich als ein

*) Beiträge zur dynam. Philos. S. 38. — Philos. Schriften und Aufsätze I., 40 u. 41.

nirgend und überall vorhandener, aber doch nur in und durch unsre Unwirksamkeit wirksamer Widerstand in Praxi . . . erweiset. Insofern es wirklich und doch nicht möglich ist (nicht sein soll) ist es auch nur so lange Etwas, als der Mensch Nichts ist, d. h. Nichts thut, und es täuscht, kränkt und tyrannisirt ihn nur so lange, als er seiner Herrscherwürde uneingedenk diesem Gespenst das rohe Element in und außer sich frei überläßt und es nicht vielmehr daraus durch Bildung oder Cultur verbannt. Ich unterscheide hier das rohe Element von dem verdorbenen (kranken, getödteten) sowohl, als von dem belebten (gesunden) was sohin eine dreifache Gestalt oder drei Unterarten des Nicht-Ichs zu geben scheint . . . . . Hier erhalten wir zugleich einen Aufschluß darüber, warum die Alten das Problem der Erklärung der Zeit — nicht so fast als bloßen Wechsels, in dem alles Leben lebt und sich verjüngt, sondern als wahren, oder anscheinenden Untergangs, d. i. des Todes der individuellen Principien selber — der Personen — mit dem des Bösen in eine Reihe stellten und beiden denselben Ungrund (gleichsam als Gift) anwiesen. Soll Erklärung die Aufstellung oder Aufweisung des Vernunftursprunges als Grundes sein, so würde eine Deduktion des Todes (des Verwesens) unmittelbar aus dem Leben (als dem Unvergänglichen) ebenso widersprechend sein, als die der Lüge — nicht der Unwissenheit, des Gesetzwidrigen, nicht Gesetzlosen — aus Wahrheit. Erklären heißt aber auch nachmachen, selber hervorbringen und in diesem Sinne läßt sich die Zeit wie das Böse z. B. in jedem Morde construiren. Freilich ist die Natur auch hienieden im Ganzen schön, aber leider trifft man auch auf sehr häßliche, und abscheuliche Natur oder Unnatur — in und außer sich, die sich nun einmal nicht wegerklären, nicht weglachen und auch nicht wegpredigen läßt, die man aber als einen unsichtbaren, tief sich verhüllenden und also um so gefährlicheren Feind in Kopf und Herz nie aus dem Auge verlieren darf." Wer erkennt hier nicht den ganzen Kern der Lehre Baaders, wie er sie auch später vertheidigte und wovon er seitdem nie auch nur um eines Haares Breite abwich, oder etwas zurücknahm! Wer erkennt nicht, daß Baader hier ohne in geharnischter Opposition hervorzutreten, Fichte und Schelling ganz

ordentlich den Text liest und sie in aller Bescheidenheit und Sanftmuth auf Tiefen der Erkenntniß hinweiset, welche ihnen bis dahin unerreicht, ja ungeahnet geblieben waren! Hätten sie sich nur warnen und belehren lassen! — Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß Schelling in seiner Schrift vom Ich zwar bestimmt genug die Persönlichkeit Gottes, nicht aber die Unsterblichkeit der menschlichen Individuen läugnet, insofern ganz in Uebereinstimmung mit Fichte, ein Punkt, der in der Beurtheilung beider Philosophen sehr mit Unrecht meistens ganz übersehen wird. *) Baader konnte aber gerade aus dieser Lehre jener Philosophen bestimmtere Hoffnung schöpfen, mit seinen Ideen und Erinnerungen bei ihnen Eingang zu finden und hauptsächlich dieser Umstand mochte die Ursache sein, weßhalb Baader nicht die schwache Seite ihrer Lehre stärker hervorhob und in schroffer Polemik hervortrat. Vielleicht stellte sich auch Baader vor, daß ein Forscher, der, wie Schelling (Vom Ich S. 10) gesagt hatte, daß Gott allerdings für sich absoluter Realgrund seines Wissens sei, nur nicht für mich", dem Theismus nicht ferne bleiben werde, wiewohl

*) „Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das abs. Ich ist das einzige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach einer Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen . . . . . Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung als innre Welt d. h. als Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt, — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit." Schellings Philosophische Schriften, I, 54—55. Vergl. Ebend. S. 161—163 in dem siebenten der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795). „Sterne's Ausspruch: „Ich müßte ein Thor sein, dich zu fürchten, Tod! denn so lange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!" wäre (daher) vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu sein. Aber ich sorge, auch dann noch zu sein, wenn ich nicht mehr bin. 2c." S. 169. „Wahr-

der ächte Theismus den letzten Theil des Satzes nicht gut heißen kann." Wenn nun Baader in seiner zunächst gefolgten Schrift: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden (1798) im Vorwort bemerkt, daß dieselbe bei Durchlesung des neulich erschienenen Werkes von Schelling „Ueber die Weltseele" entstanden sei und wenn er dieses Werk als den ersten Boten eines nahenden Frühlings der Wissenschaft, als die erste, erfreuliche Aeußerung der von dem Todtenschlafe der Atomistik wieder aufwachenden Physik dankbar bewillkommnete, wenn er im Verlaufe seiner Schrift dieses Werk ein Meisterwerk nennt und zu einzelnen Ideen desselben ausdrücklich seine Zustimmung erklärt, so folgt wohl hieraus, daß Baader fortwährend die Werke dieses genialen Forschers mit großer Theilnahme und lebhafter Beeiferung beachtete, sich aus ihnen für ihn Brauchbares aneignete und namentlich der Haupttendenz der genannten Schrift, sofern sie gegen den Atomismus und die blos mechanische Naturbetrachtung gerichtet war, seinen vollen Beifall zollte, aber es folgt nicht daraus, daß Baader auch den idealistischen und pantheistischen Irrthümern Schellings beigepflichtet habe. Die ganze Schrift „Ueber das pythag. Quadrat" enthält nicht einen einzigen Satz, der in diesem Sinne gedeutet werden könnte, vielmehr drückt sich überall nur Bestätigung und Bekräftigung der in seinen frühern Schriften ausgesprochenen Ideen aus, und in dem engeren Gebiete der naturphilosophischen Untersuchungen überschreitet er den Kreis der Ideen Schellings und gibt Gesichtspunkte und Andeutungen

---

scheinlich, mein Freund, beweisen Sie nur auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Da er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm erweitert dachte." S. 171. Und doch konnte Schelling gleich darauf wieder sagen (S. 175): Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar." Vergl. 76. S. 185. Dann in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Ebend. S. 250, 324, 339. Ideen zu einer Philosophie der Natur S. 135. — System des transscendentalen Idealismus. (1800) S. 236, 239. (Dagegen vergl. S. 266.) Was Fichte's Unsterblichkeitslehre betrifft vergl. man des Herausgebers Vorrede zur ersten Ausgabe dieses Buchs S. XXXI.

an die Hand, von denen Schelling alsdann zum Theil in seinen folgenden Schriften unter ausdrücklicher Berufung auf Baader Anwendung gemacht hat. *)

Vom J. 1798 bis zum J. 1809 erschien von Baader keine besondere Druckschrift, wohl aber gab er in den Jahren 1804, 1807 und 1808 einzelne kleine Aufsätze in verschiedene Zeitschriften **) die er im J. 1809 in Verbindung mit seinen früheren Schriften, jedoch ohne die Schrift über die Wärme, und mit mehreren neuen Abhandlungen vermehrt sammelte und herausgab unter dem Titel: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen. In den zu den früheren Schriften jetzt neu hinzugekommenen Anmerkungen spricht sich mit gleicher Bestimmtheit seine Verwerfung des Pantheismus aus.***) In den aus den Zeitschriften entnommenen kleinen Aufsätzen und neuhinzugekommenen Abhandlungen, welche nur den von Anfang eingenommenen und festgehaltenen Standpunkt in immer reicheren Beziehungen entwickeln, findet sich stets dieselbe und gleiche Weltanschauung des christlichen Theismus ausgesprochen, hie und da aber blitzt und donnert bereits jene gewaltige Polemik gegen den Pantheismus hervor, wie sie energischer und zermalmender kaum jemals geführt worden ist. Statt vieler Stellen genüge eine gegewaltige, womit die letzte Abhandlung der Schrift und hiemit sie selbst schließt:

---

*) Man vergleiche die obigen Citate aus Schellings, Eschenmayers und Steffens' Schriften.

**) Die staatswirthschaftlichen kleinen Abhandlungen aus dieser Zeit, die in den vorliegenden Band aufgenommen sind, gehören nicht hieher.

***) Vergl. Vorrede VII. und VIII. u. S. 48. „Denn es ist doch nur die grobe mechanische Auffassung dieser Idee (der Erneuerung der Individuen) statt ihrer dynamisch organischen, was zu jenem krassen Pantheismus (und Spinozismus) Anlaß gab, nach welchem der Schöpfer als Centrum in der Explosion seiner Creaturen ganz eigentlich auf und daraufgeht, wie beiläufig mehrere Insektenmütter, nachdem sie ihre Brut von sich gaben, als leere Bälge zurückbleiben, und wo also freilich das Eine und das Einzelne (Gott und die Creatur) sich im Nothkampfe um ihre Existenz feindlich gegenüber stehen, folglich die werkthätige Verläugnung dieser Einheit dem Einzelnen erste Selbsterhaltungspflicht (oberster Grundsatz seiner reinen d. h. gott-losen Moral) sein müßte.“ Ist das deutlich? Vergl. Ebend. S. 55, 60, 72, 75.

„Er (der Mensch) braucht aber auch hiezu (zur Wiedererhebung und Vereinigung mit Gott nach dem Fall) nicht etwa seine Individuellheit, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben und als ob diese d. h. sein Gewordensein zur Creatur die Sünde wäre, seinem Gott zum Opfer darzubringen, damit dieser — gräßliche — Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe seine Creatur wieder aufspeise, sondern das Opfer, so von ihm gefordert wird, ist nur die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, nicht seine Selbheit als Dieselbheit oder Creatürlichkeit und die Selbstverläugnung, die man von ihm fordert, ist nur Zurücknahme eigner Lüge!" Könnte es entscheidendere und schlagendere Beweise geben für die Unrichtigkeit der Behauptung des Recensenten in den Münchner gelehrten Anzeigen und für die Wahrheit unsrer von Anfang an geltend gemachten Behauptung in Betreff der Stellung Baaders zum Pantheismus und insbesondere zu jenem Schellings?*) Noch mehr, wem anders konnte die zuletzt ci-

*) Wenigstens hier hat J. H. Fichte schon im J. 1826 tiefer gesehen, als der Recensent im J. 1848. Denn Fichte erkannte schon damals nicht blos die Selbständigkeit, sondern auch die Grundverschiedenheit der obersten Principien Baaders von jenen Schellings und seinen Theismus. Ausführlicher lieh er dieser Ueberzeugung Worte in seiner Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (1832), indem er (S. 130 ꝛc.) sagte: „— — In dieser polemischen Beziehung ist besonders Franz Baader voranzustellen, den man mit Unrecht den Anhängern der Naturphilosophie beizuzählen pflegt. Er ist seit Kant neben den wechselnden Systemen unverändert seines Weges gegangen, doch nicht ohne aus jedem sich Eigenthümliches anzueignen, und gleichsam versuchsweise in ihre Form und Begriffssprache sich hineinzubilden. Aber wiewohl dadurch zum Vertrauten aller Zunftgeheimnisse der Philosophie gemacht hat er doch jenen aushöhlenden Irrthum des Formalen, jenes vielgestaltige Nichts des in sich selbst sich bewegenden Begriffs wie der leeren Construktion, jene Scheinlebendigkeit bei Kälte und Tod im Innern, in jeder Gestalt, wie sie ihm begegneten, standhaft bekämpft, besonders in der kläglichen Lehre, Gott als den Proceß unendlicher Selbstverendlichung, als setzend zerstörendes Princip zu fassen, nicht nur das Ungöttliche, sondern wahrhaft Widergöttliche solcher Behauptungen nachweisend; und auch die neueste Gestalt dieses Irrthums in Hegel hat er, einer der Ersten, richtig erkannt und mit Nachdruck bekämpft. (Folgen

tirte Stelle Baaders gelten, als eben Schelling, der sich nicht hatte warnen lassen, sondern der unterdessen, von Spinoza vollends überwältigt, auch wo er ihn überflügeln wollte, mit offenen Segeln dem Pantheismus ganz und durchaus in die Arme gestürzt war.

(Allerdings war schon in der Schrift vom Ich, in den philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus und in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 1797) der Standpunkt Schellings pantheistisch, inwiefern er die Persönlichkeit Gottes läugnete und das absolute Ich als unendliches Selbsterkennen des Absoluten in der Unendlichkeit der endlichen Iche ihm in Grunde doch das Eine und Alles war. Aber in Betreff der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes findet sich in den Schriften seit 1801 eine etwas veränderte und noch mehr als vorher in Spinoza's Sinn gedachte Auffassung. Vergl. Schellings philos. Schriften I. 55, mit „Darlegung meines Sy-

---

Nachweisungen aus Baaders Schriften in einer Anmerkung) — Ueberhaupt hat auch sonst die Mystik der Selbstgenügsamkeit jenes absoluten Gottwissens manche tiefe und anregende Lehre geliehen, zu welcher es durch sich selbst kaum gelangt wäre, aber deren Usurpation sogar ihm Nichts helfen kann, wenn es die Wurzel des Irrthums sich nicht ausreißt. Vielmehr steht auch jetzt noch das eigentliche Paradoxe und Kühne der mystischen Ansicht, aber auch die tiefe, vorbedeutende Seite derselben ihr Dringen nämlich auf das Persönliche im Begriffe Gottes und der Creatur noch immer unangetastet, ja unverstanden über jener Philosophie; und wenn dieselbe auch den philosophus teutonicus im Munde führt, wenn sie sich mit Bibelsprüchen wappnet und der enganschließendsten Orthodoxie zu huldigen scheint; wir können darin kaum etwas Anderes sehen, als heuchlerische Täuschung oder den Selbstbetrug der Nichtigkeit." Es ist in der That schwer begreiflich, wie es möglich war, daß so tief gedachte, eingreifende und wahrheitgemäße Worte eines hochgeachteten, geistreichen Philosophen unbeachtet oder doch unberücksichtigt bleiben konnten. Wenn unsre Philosophen und Geschichtschreiber der Philosophie sie nicht gelesen haben, so geben sie sich ein übles Zeugniß in Rücksicht ihrer Kenntniß das Entwicklungsganges der Geschichte der neuesten Philosophie, in welcher J. H. Fichte eine bedeutende Stelle einnimmt. Wenn sie sie aber gelesen haben und sich doch nicht zu einer Prüfung ihrer Behauptung über die Stellung Baaders haben bewegen lassen, wie der Augenschein zeigt, so geben sie sich nur ein noch um so schlimmeres Zeugniß.

stems der Philosophie" in der Zeitschrift für spec. Physik, B. II. H. 2. S. 25. Ueber den Pantheismus der frühesten Schriften Schellings vergl. man noch: Philos. Schriften I. 14, 46. 48, 175, 199, 215, 216, 259, 339, wiewohl es einzelner Stellen gar nicht bedarf, weil der Geist dieser Schriften von Anfang bis zum Ende pantheistisch ist. Derselbe Pantheismus offenbart sich im System des transscendentalen Idealismus (1800) S. XIV. 28, 29, 30, 59, 93, 240, 244, 342, 434, 437, 439. Ebenso entschieden pantheistisch spricht sich Schelling in der „Darlegung meines Systems der Philosophie (Zeitschrift für sp. Physik II. 2, 1—127 aus. Ebenso in der neuen Zeitschrift für spec. Physik (1802) I. 1, 53, 68, 74. I. 2, 22, 27, 43, ꝛc. u. s. w.)

Wer uns bis hierher gefolgt ist, der wird uns sicher den Beweis erlassen dafür, daß auch in den folgenden Schriften Baaders bis zu der Zeit, wo der Recens. selber keinen mehr findet, Pantheismus nicht anzutreffen ist und nicht sein kann. Ohnehin hat uns der Recens. nicht gesagt, von welcher Schrift an der vermeintliche Pantheismus Baaders verschwunden sei.

Doch verfehlen wir mit unsern Nachweisungen dem Recensenten in den M. gel. Anzeigen gegenüber nicht völlig unser Ziel? Hat denn derselbe nicht mit klaren und bestimmten Worten gesagt: man könne mit vollem Rechte behaupten, daß B. niemals dem gemeinen, das Weltwesen oder den Weltgeist vergötternden Pantheismus gehuldigt habe? Allerdings; aber er hat sogleich hinzugefügt, daß B. erst in der späteren Periode seiner Forschung die absolute ewige Persönlichkeit Gottes und seine freie Offenbarung durch die Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt mit der Entschiedenheit und Bestimmtheit erkannt habe, durch welche er die sp. Theol. und theokr. Weltanschauung von Leibniz . . . selbständig erneuert habe. Der Herr Recensent hat uns nicht gesagt, wodurch sich der von ihm statuirte gemeine Pantheismus von dem nichtgemeinen Pantheismus unterscheide und wir haben uns daher ohne Rücksicht auf diesen Unterschied, dessen Gültigkeit wir hier dahingestellt sein lassen können, bemüht zu beweisen, daß Baader keiner Form des Pantheismus gehuldigt habe, man müßte denn diejenige Lehre, welche bei voller Anerkenntniß Gottes als des absoluten Geistes die

Schöpfung aus Nichts im gemeinen Sinn widersinnig findet und daher mit deren Begriff nichts Anderes als das Wesen der Spontaneität auszeichnungsweise angedeutet glaubt, die als kraftschöpfende Ursache aus nichts Anderem, als aus sich selber schöpfe, Pantheismus nennen wollen, was indeß keinen Tadel rechtfertigen und keinen Irrthum beweisen würde. *)

Wenn der Herr Recensent endlich meine Behauptung, daß Baader vor, während und nach der Herrschaft des Schelling'schen Systems aufs entschiedenste gegen den Pantheismus sich erklärt habe, jedenfalls wenigstens der Berichtigung bedürftig glaubt, daß B. sich nicht nur auf Hauptpunkte von Schellings Untersuchungen über die Freiheit zustimmend berufen, sondern auch sein Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (vielmehr nur einige Behauptungen derselben) freudig begrüßt und gut geheißen habe, so mußte er wissen, daß hier von Berichtigung darum nicht die Rede sein konnte, weil ich die Wahrheit dieser Angabe niemals in Abrede gestellt habe, und weil mir die betreffenden Stellen in den Schriften Baaders unmöglich entgangen sein konnten. Er durfte nur die Vorrede zu meiner Vorhalle zur Lehre Baaders und die erste Vorrede zu den kleinen Schriften beachten und vergleichen, um sich zu überzeugen, daß jene Zustimmungen Baaders ganz andre Dinge beweisen, als er sich bis dahin vorgestellt hat.

Schelling hatte nemlich bereits in seiner Schrift vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) bestimmt die Persönlichkeit Gottes geläugnet und war hierin in allen seinen Schriften bis zu den Untersuchungen über die menschliche Freiheit (1809) (exclusive) trotz des Wechsels seiner Standpunkte in andern Beziehungen mit sich selbst in Uebereinstimmung geblieben. Diese Behauptung sollte eigentlich eines Beweises weiter nicht bedürfen, da die bezeichneten Schriften Schellings sämmtlich laut genug dafür sprechen. Weil jedoch Schelling selbst merkwürdigerweise die Wahrheit je-

---

*) Baaders Beiträge zur Elementar-Physiologie, Hamburg, Bohn, 1797, S. 78. — Beiträge zur dynamischen Philosophie (Berlin, 1809) S. 71. — Philosophische Schriften und Aufsätze (Münster 1831) I. 71.

ner Behauptung wenigstens indirekt in Abrede gestellt, hat wie schon in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit (Philos. Schriften I. 505) und wieder im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen von Jacobi (1812) S. 112 und 113, so können wir nicht unterlassen, die auf unseren Fragepunkt sich beziehenden Aeußerungen Schellings in der ganzen Folge seiner Schriften und Abhandlungen (mit Ausnahme der zwei frühesten und der über die Welt-Seele) bis zu dem entscheidenden Wendepunkt im J. 1809 hier vorzuführen:

1) Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) in Schellings philosophischen Schriften (Landshut, Krüll, 1809) I. 55: „Das unendliche Ich kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit.“ Vergl. S. 10, 11, 14, 22, 29, 46, 48, 77 ff.

2) Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795) in Schellings Philos. Schriften I, 175: „Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtsein. Nur beschränkte Thätigkeit ist Wirklichkeit für uns.“ Vergl. Ebend. 174 und 184.

3) Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 1797) in Schellings Philos. Schriften I. 224 und 225: „Aber er (der Geist) ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich wird.... Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang ..... Unendlichkeit und Endlichkeit ist nur im Sein einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichheit). Daß es so sein müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, durch welches allein der Geist ist, was er ist.“ Vergl. Ebend. 215, 217, 227, 233, 250 und 324.

4) Schellings Ideen zu einer Philosophie der Natur. (Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1797) Vorrede XLV.: „Denn wäre dies nicht (daß eine Uebereinstimmung unserer Natur stattfinde,) so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu sein .... Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt sind, so ist, abgerechnet, daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung rc. rc. dann S. LI.: „Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höheren, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein

Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden. ꝛc." Vergl. Ebend. LV. LXIII.

5) Schellings Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Jena u. Leipzig, Gabler 1799) S. 4, 21 und: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Jena und Leipzig, Gabler, 1799). Das Unbedingte kann . . . nicht in irgend einem einzelnen Dinge gesucht werden. Denn was ist, nimmt nur an dem Sein Theil und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins . . . Das Unbedingte ist das Sein selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist. S. 3. Das Individuum... muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen — das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben — wenn es wahr ist, daß die einzelnen Produkte in der Natur als mißlungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden müssen. S. 49. Vergl. S. 4, 10, 24, 49, 200.

6) Schellings System des transscendentalen Idealismus (1800) Vorr. S. XIV : „— Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzen. ꝛc. ꝛc. Vergl. Ebend. S. 4. 6, 22, 28 ff., 31, 59, 90, 113, 437.

7) Zeitschrift für speculative Physik, herausgegeben von Schelling. (Jena und Leipzig, Gabler 1800—1801.) Zweiten Bandes zweites Heft S. 1—2: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insoferne sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. . . . . Um sie (die Vernunft) als absolut zu denken, . . . muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist. ꝛc. ꝛc." Vergl. Ebend. S. 6, 7, 11, 19. ꝛc. ꝛc.

8) Neue Zeitschrift für specul. Physik. Herausgegeben von Schelling (Tübingen, Cotta 1802): „Von der Anerkennung einer vorläufig auch nur formell absoluten Erkenntnißart, ... bis zu der Einsicht, daß die Erkenntniß unmittelbar auch eine Erkenntniß des Absoluten selbst mit Aufhebung alles Differenzverhältnisses zwischen ihm als Erkanntem und dem Subjekt als Erkennendem seie, ist nur ein Schritt" . . . . S 41. Da es die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten das Besondre und Allge-

meine absolut Eines, beides nämlich absolut — und schon in dieser absoluten Einheit oder gleichen Absolutheit des Wesens und der Form liegt der Beweis unseres obigen Satzes, die Enthüllung der Möglichkeit, wie das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten Eins sein können, der Möglichkeit also einer unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten.... S. 43 Die Form ist zugleich das Absolute selbst, . . . und die formell absolute Erkenntniß ist sonach nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Absoluten selbst. Es gibt also eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten (und nur des Absoluten) . . . . . S. 44. Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Absolute ist nur absolut, und was auch in ihm seie, ist nothwendig und immer dasselbe, nemlich nothwendig und immer absolut . . . . S. 52. Im Absoluten fällt dies gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondre in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondre und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seien. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen, denn was in ihm ist, ist absolut, ist es aber absolut, so ist das Besondre in ihm auch das Allgemeine; da dies aber von allem gilt, was wir im Absoluten setzen mögen, und da ferner eben die Differenz des Allgemeinen und des Besonderen und dadurch die des Wesens und der Form der allgemeine Grund aller Unterscheidbarkeit ist, so ist in dem Absoluten eben dadurch, daß es absolut ist, und indem alles in ihm absolut ist, nichts unterscheidbar, es ist lautere Identität und das Eine, von dem allein absolute Identität prädicirt werden kann. . . . . S. 53. Eine Differenz in das Wesen des Absoluten setzen hieße es, wenn man das absolute Ich des Idealismus als eine Subjekt-Objektivität in dem Sinne verstände, daß es beides zugleich, oder auch die reine Identität davon, diese aber wieder in irgend einem subjektiven, oder objektiven, überhaupt nicht absoluten Sinne wäre." S. 54. — Vergl. Ebend. S. 3, 22, ff. 25, 34, 36, 38, 2c. Dann Ebend. I. 2, S. 22, 32, 45.

9) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. Herausgegeben von Schelling. (Berlin, Unger, 1802) „Bruno. Das Absolute nun haben wir bestimmt als, dem Wesen nach, weder ideal, noch real, weder als Denken, noch als Sein. In der Beziehung auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andre mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sei alles, was ist, indem es real, auch ideal, und indem ideal, auch real." S. 58. . . Bruno. . . . So erinnere ich dich daran, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin ange-

messen, genügend, weder selbst begränzt noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriffe nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, Alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne allen Unterschied beider." S. 82. . . . .. Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. . . . . Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und in ihn geht alles." S. 206. — Vergl. Ebend. S. 52 ff. 64, 69, 80, 132, 161, 169 ff. 172, 203.

10) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium. Von Schelling, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1803. (dritte unveränderte Ausgabe 1830.) „Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondre und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andre der Entgegengesetzten sei, daß es aber als das gleiche Wesen beider und demnach als Identität, in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne." S. 87. Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund von der Lehre von den Ideen ist." . . S. 148. „Die Philosophie ist unmittelbar Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur ideal, nicht real. Könnte die Intelligenz in Einem Akte des Wissens das absolute Ganze als ein in allen Theilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf, endlich zu sein, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deßwegen Nichts als Bestimmtes." S. 152 und 153. Vergl. Ebend. S. 14, 17, 20, 23, 30, 85, 96, 123, 140, 155, 156.

11) Philosophie und Religion. Von Schelling. (Tübingen, Cotta, 1804.) „Nun ist . . . . an sich offenbar, daß es über dem Absoluten

nichts Höheres geben könne, und daß diese Idee . . . . ihrer Natur nach jede Begränzung ausschließe. S. 8. . . Es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider. . . S. 10. „Wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. S. 12. . . Der erste Schritt zur Wissenschaftlichkeit ist die Erkenntniß, daß das absolut Ideale, . . . an sich selbst auch absolut real ist. S. 14. Das Wesen dessen selbst aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann . . . nur durch Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut sein. S. 15. Das einzige einem solchen Gegenstande, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnißart, die . . . . ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. S. 16. Der Voraussetzung einer bloß vermittelten Erkenntniß des Absoluten . . . kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil statt findet und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat, erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst sein.“ S. 17. „Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit sein kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andre Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren. . . . . So gewiß jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung . . . Absolutheit ist; so gewiß kann ihm kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff . . . .; es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleichewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form, nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst außer aller Form, so gewiß es absolut ist: sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Dieses Reale ist nun eine bloße Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin-Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes, der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm Eins, ohne alle Differenz ist. Das Einfache oder das We-

sen ist auch das Bewirkende oder der Realgrund der Form und es ist von ihm zu dieser kein Uebergang . . . Es findet . . . kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt. Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte. S. 21 u. 22..... Wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als Wissen in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das Ansich der Seele selbst ein, und ist Eins mit ihm, so daß die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut. Wir haben nun.... Folgendes zu unterscheiden: Das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in andrer Gestalt zu sein, und das Vermittelnde beider, die Form. Inwiefern Kraft derselben das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidenz oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß; . . . so wie ebendeßhalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges sein muß und nicht dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauteren Idealität für sich besteht. S. 23 und 24. Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist kein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, kein Sichtheilen derselben, kein Differenzirt-werden. S. 24 . . . Denn „in den Ideen sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee. . . Wenn es sich selbst differenzirt, so differenzirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem andern, welches sein Reales, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges, ohne sein Zuthun fließt. . . . Das selbständige Sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität . . . . Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem blos idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. (Seine reale Seite.) Aber es ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjektivirung des Absoluten und demnach wahrhaft in sich selbst nur in-

soferne es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist. (Seine ideale Seite) S. 28 und 29. Vergl. S. 44.

12) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten von Schelling. (Tübingen, Cotta, 1806.) „Gott oder dem Absoluten ist das Sein wesentlich oder vielmehr Gott selbst ist wesentlich das Sein und es ist kein Sein als eben Gott . . . . Hinwiederum also ist alles Sein, lediglich darum, weil es Sein ist, also an dich selbst göttlich; absolut; ... etwas das nicht göttlich wäre, . . . wäre eben darum kein Sein. Gott also ist das allein Wirkliche so gewiß er wesentlich das Sein ist, oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches außer Gott zu denken ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken. . . . Gott kann nicht in der Gedankenwelt sein ohne darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu sein und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet mag wohl von einer Natur träumen, die nicht ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt, noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit sein, d. h. er wird nicht Gott sein. Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie. Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sei, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben . . . . . Gott ist wesentlich das Sein, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie . . . . . ipso facto Naturphilosophie. S. 13—16 . . . . Nur in dem Punkte, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß. S. 18. Vergl. S. 47 u. 48 . . . Das Sein, das Absolute oder Gott ist . . . seine eigne Bekräftigung. . . . Hinwiederum ist diese eigne Bejahung des Seins nichts Anderes, als eben das Sein selbst. . . . . Bejahung des Seins ist Erkenntniß des Seins und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Sein und Erkennen . . . ist eine directe Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbst-

bejahung ist Existenz. (Daher Indifferenz) S. 50. . . . Es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seins, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. S. 51.

Wir haben Sein und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Sein; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen. Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit. Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung; die da selber das Sein ist . . . . Ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins . . . . . wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht als Eins sein, denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins sein: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. S. 52 und 53..... Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit sich selbst als einem Vielen. Aber ist denn eine Existenz? Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist; und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form und ist ewig durch sich selbst geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jener aus sich heraustäte, in seiner Existenz außer sich selbst sein und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist . . . . S. 56. Das Wesen offenbart sich aber als die Einheit im Gegensatz, womit auch das Gegentheil nämlich das Viele ist, aber nur ist durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nemlich durch das Band der sich offenbarenden . . . Einheit mit ihm selbst . . . . Was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht sein, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insoferne es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und

nichts Anderes. Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, nnd ein völliges Nichtsein? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eins in dem Vielen. . . . . . S. 57—58. Kömmt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts Anderes, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder gibt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er gibt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts Anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. . . . S. 58. In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Ewigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in die Form und gibt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprügliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend tritt es aus ihm als Allheit oder Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz, oder die Form in das Wesen verklärt und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist und so erst die Existenz κατ᾽ ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz, vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriffe nach ewige Ineinander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Dasein ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes. . . . . S. 59 — 60. Die gegebene Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig. . . . Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des Einen mit dem Vielen: so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordene; und . . . das Band ist . . . nothwendig die

Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. . . . . . S. 61 – 62. Das Band setzt das Verbundene als ein nie für sich Seiendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes. . . . . In diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene als ein Spiel der ewigen Lust, sich selbst zu bejahen: Das Ewige aber ist und sein Sein ist dieser Wechsel und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Sein. . . . S. 65 — 66. Entstehen und Vergehen . . . sind, an sich oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Sein. Das Sein eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nur nothwendig ein einziges, so gewiß Gott selbst einzig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt mit seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Realen nach, es müßte denn Gott selbst sterben. S. 66 und 67.

13) Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft herausgegeben von Marcus und Schelling (Tübingen, Cotta 1806 — 8.) „Es gibt keine höhere Offenbarung weder in der Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. I, 1, 3. . . . Die Vernunft mag . . . nur erfüllt sein von dem was in allem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst. . . . Daselbst S. 73. . . . . Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtsein von sich selbst, auf schlechthin einfache, untheilbare Weise . . Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anders affirmiren und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deßhalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott . . . . Das Denken ist nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls. Die eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist, ist die Vernunft. S. 14 und 15. . . Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist

auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung, d. h. sie ist selbst das Sein Gottes und in diesem Sein. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem. S. 16. . . . Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine; er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als Alles in Allem. Es gibt nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu sein. . . . Die Erkenntniß Gottes ist selbst das Sein in Gott. — Das Göttliche ahnet (glaubt) das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche. S. 16 und 17. . . . Alles Erkennen ist nichts anders, denn ein Affirmiren. Von jeher suchte die Wissenschaft nach dem Punkt, wo das Sein das Erkennen, das Erkennen das Sein einschließt. Wie könnten sie aber vollkommner Eins sein, als in der Idee der allgemeinen Substanz, Gottes, dessen Sein die unendliche Affirmation von sich selbst ist, dessen Sein daher die Erkenntniß in sich schließt und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniß das Sein. Aber eben deßhalb ist es unmöglich, Gott ein Sein oder ein Erkennen insbesondre zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist Ein und dasselbe in ihm, und es ist insofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, bloßes Sein. Denn das Sein ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Sein Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens. . . S. 21. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare, Identität des Subjektiven und Objektiven, unendliche Selbstbejahung Gottes. . . . S. 22. Die Gegensätze sind . . in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. . . . Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn was kraft dessen Idee sein kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise sein kann, vermag überhaupt nicht zu sein. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen. Gott neigt sich zu nichts weder in ihm, noch außer ihm, denn er ist allselig, er bewirkt nichts, denn er ist alles . . . . Gott wird nicht dadurch, daß er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein, nicht außerdem und in abgesonderter Handlung. S. 27. . . . Gott ist die unendliche Position von sich selbst, somit die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. . . S. 30. Dasselbe läßt sich auch von dem All zeigen. . . . . S. 32. Gott und All sind daher

völlig gleiche Ideen und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm gleichen) zu sein absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts anders, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit und . . . . . das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. . . . . S. 33. Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbstschaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. S. 33. und 34. . , Das in Gott aufgelösete Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt. . . . Die Idee kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge und die Dinge nach den Ideen betrachten heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation auf einander. S. 34. . . . . In Bezug auf Gott ist jede Position, es sei, daß sie selbst ein All von Positionen oder in einem solchen begriffen sei, stets in eigenthümlicher Unendlichkeit und ist nicht durch eine andre, sondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andre aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist,) bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Sein. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende in jeder Position, das Affirmative in jeder Affirmation. In der Beziehung der Positionen auf einander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das Allgemeine oder (was dasselbe ist) auf ihr besondres Centrum verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich sein kann.. S. 36. . . Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es blos auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, . . . ein Scheinbild, das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird. . . . Dieses Leben, welches die Dinge blos in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben S. 37 und 38. . . . . Gott als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder, jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Re-

lation auf einander, also in der Mischung, oder dem Zusammenfluß zu betrachten. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sei einer Wesenheit auf die andre, oder eines Dinges auf das andre, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als Eins und dennoch jede für sich als eine eigene Welt schaut. S. 39. . . . . Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffensein in Gott schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. Keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehn. Sie ist nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur dem relativen Sein nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position, auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die sie in Gott haben, sondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zusammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich ist. S. 40 und 41. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besonderen Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Sein des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation auf einander. S. 43. . . . Wie das, was entsteht, für Gott nicht entsteht; so ist auch das, was in der Erscheinung vernichtet wird, in Gott schon vernichtet und alles in ewiger Vollendung. S. 45. . . . Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist, zu sein. . . . Das Ding ist nur Realität mit Nichtrealität gemischt. Das All ist nicht Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, die lautere, unendliche Realität nicht zusammengesetzt aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität. Das Endliche vermag ewig nicht wahrhaft zu sein, nur das Unendliche ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All. S. 51 und 52. . . . Das Absolute selbst oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere von irgend etwas das ist, sondern Alles in Allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose. S. 69. Die unendliche Fülle des Schöpfers hat sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist. Nichts ist daher an sich unvollkommen, sondern Alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Sein der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sei. Dies ist die Heiligkeit der Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte, sowohl durch die innere Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Sein im All nach nicht

vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde. S. 73, 74. (Man vergleiche die Aphorismen über die Naturphilosophie im zweiten Hefte des ersten Bandes derselben Zeitschrift von S. 3—36., die noch wichtigere Fortsetzung der Aphorismen im zweiten Hefte des zweiten Bandes S. 121—158. und endlich die kritischen Fragmente am Schlusse desselben Heftes S. 233 ff.)

(Auf die Rede über die bild. Künste u. einige zerstr. Abhandlungen brauchen wir keine Rücksicht zu nehmen.)

Die mitgetheilten Darlegungen aus den Schriften Schellings überheben uns jedes weiteren Beweises der Behauptung, daß bis zum J. 1809 Schellings Lehre entschiedener Pantheismus gewesen ist und daß dieser Pantheismus nach der Einsicht und Absicht seines Urhebers nicht darauf angelegt war, den Theismus daraus hervorgehen zu lassen, daß er sich nicht als den Anfang oder die Einleitung des wahren Systems, sondern als das wahre System selbst gab und ein Uebergang von ihm zum Theismus nur möglich war, nicht durch consequente Entwicklung des gelegten Grundes, sondern durch rückwärtsgreifende Auflösung, und, wenn auch nur stillschweigende, Zurücknahme der pantheistischen Voraussetzungen. In der That erhob sich Schelling in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände zu einer theistischen oder doch halbtheistischen Weltanschauung, die also freilich noch durch Beimengungen aus dem nur halb überwundenen pantheist. Standpunkte getrübt erschien. Zwar behauptet Schelling auf den ersten Blättern dieser Abhandlung (Philos. Schriften I. S. 403.), daß, wenn Pantheismus weiter nichts bezeichnete, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hingezogen werden müsse. Aber man sieht leicht, daß diese Immanenz den Theismus als Panentheismus nicht ausschließt. Mit den Sätzen (S. 419): „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung," hatte Schelling den Boden des reinen Pantheismus verlassen und den des Theismus betreten, wenn auch nicht den ganzen und wahren Theismus erreicht. Gott ist nun Schelling (der absolute) Geist und die reinste Liebe (S. 453.) und wir ver-

nehmen nun die ewig denkwürdige Erklärung: „Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unsrer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen (?) Basis (?) beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in sich sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Persönlichkeit in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind.*) (S. 481) . . . Schlechthin freier und bewußter Wille (aber) ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautre reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist. . . . . Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes. (S. 482—483) Was hatte denn Baader in allen seinen bis dahin erschienenen Schriften anders gelehrt, als diesen erhabenen Theismus, welchen Schelling bis zu dieser Zeit (1809) nicht blos nicht errungen, sondern ausdrücklich verworfen hatte

---

*) Nur nicht klarer, als dafür daß Schellings Begriff von Gott bis dahin ebenfalls der Begriff von ihm als einem unpersönlichen Wesen war.

und den er nur leider sich selbst sogleich wieder verdarb? Blieb nemlich noch ein Unterschied zwischen Sch. und B., so war es der, daß Schelling der Natur in Gott eine offenbar falsche Stellung gab, und hiedurch auch der Welt zu Gott, indeß auch die Freiheit des menschlichen Willens nicht ganz im Sinne Baaders gefaßt war. Wer war nun aber dem Andern in der Lehre wenigstens bis auf einen gewissen Punkt gefolgt: Baader Schelling, oder Schelling Baader? Wer hat den Andern aus den Angeln seines philosophischen Systems gehoben, Schelling unseren Baader, oder unser Baader den großen Schelling? War hier nicht der große Riese Goliath mit seinem gewaltigen Schwert und seinen starken Waffen dem energischen Schleuderwurf des kleinen David unterlegen? Allein mit welchem Rechte, wird man fragen, läßt sich behaupten, daß dieser allerdings unläugbare Umschwung der Philosophie Schellings auf den Einfluß Baaders zurückzuführen oder doch mit einem solchen Einfluß in Zusammenhang zu bringen sei? Dieses Recht soll sogleich einleuchtend werden.

Jeder Kenner der Schriften beider Forscher weiß, daß Schelling gleich in den ersten Schriften Baaders den genialen Denker erkannte und in seinen eigenen naturphilosophischen Schriften dessen Gedankenreichthum und Tiefe rühmend hervorhob und von mehreren seiner Ideen Anwendung machte. Seitdem erschien nichts Philosophisches von Baader, was nicht sogleich Schelling bekannt geworden wäre und dem er nicht seine Beachtung zugewendet hätte. In Schellings Zeitschriften erschienen mehrere Abhandlungen von Baader und seit dem J. 1806, wo Schelling nach München kam, waren beide Männer nicht blos persönlich mit einander bekannt, sondern auch näher befreundet worden und in fortgehendem Umgang und Verkehr mit einander begriffen. Wer aber die urlebendige, geistsprühende und großartig energievolle Persönlichkeit Baaders kannte, wird wissen, was das für eine geniale Natur, wie die Schellings, bedeuten mußte. Indeß soll mit dem Gesagten bisher weiter nichts bewiesen sein, als daß Schelling in vollkommener Kenntniß von den Bruchstücken oder besser Grundzügen des theistischen Systems sich befand, welches Baader in allen seinen bis dahin erschienenen Schriften ohne Ausnahme vertreten hatte. Ebenso konnte

der Zusammenhang Baaders mit Saint Martin und Jakob Böhme Schelling nicht unbekannt sein und aus mündlichen Aeußerungen Baaders ist uns bekannt, daß er schon in den ersten Zeiten ihrer persönlichen Bekanntschaft Schelling nahe legte, vom Studium des dürren und starren Spinoza zu jenem des urtiefen und urlebendigen J. Böhme überzugehen. Die Untersuchungen über die menschliche Freiheit bezeugen, daß diese Anregung nicht fruchtlos geblieben war. Wenn gleich Schelling in der ganzen Abhandlung den Namen J. Böhme's mit keine Sylbe nennt, so weiß doch Jeder und es ist dies allgemein anerkannt, daß die Grundgedanken derselben aus dem Studium der Werke J. Böhme's hervorgegangen waren und es kann nur die Frage sein, ob Schelling die Ideen Böhme's zu reinerer und höherer Gestalt fortgebildet und, wenn dies nicht behauptet werden kann, ob er sie wenigstens in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit verstanden und ihrem Gehalte nach unentstellt wiedergegeben hat? Zunächst muß aber erinnert werden, daß wenn auch Schelling in der ganzen Abhandlung Baaders durchaus nicht gedacht hätte, jeder tiefere Kenner schon aus Schellings Zurückgehen auf J. Böhme und Hinwendung zu dessen Ideenkreise nach der Beschaffenheit der Umstände den Einfluß Baaders auf diesen Umschwung hätte erkennen müssen. Vollends aber tritt derselbe in das hellste Licht durch Schellings ausdrückliche und wiederholte Berufung auf Baader und dessen Schriften und Ideen. Nachdem Schelling in der genannten Abhandlung seinen neuen Begriff des Bösen (welchem allein vom Standpunkte des Theismus aus Sinn und Bedeutung zukommt) entwickelt hat, sagt er S. 441. ff.: „Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit erläutert. (Hier folgt bei Schelling eine Anmerkung, welche wir als für unsern Zweck höchst wichtig gleich hier in den Text aufzunehmen uns erlauben:) In der Abhandlung: Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann im Morgenblatt 1807 und: „Ueber Starres und Fließendes" in den Jahrbüchern der Medicin als Wissen-

schaft III. Bandes 2. Heft. Zur Vergleichung und weiteren Erläuterung siehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung. S. 233. „„Einen lehrreichen Aufschluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Gluth) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensgluth, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen oder in Conjunktion eingehen, während sie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun waren aber weder Feuer noch Wasser als solche, d. h. als verschiedene Sphären im organischen Processe, sondern jenes war als Centrum (Mysterium), dieses als offen oder als Peripherie in ihm, und eben die Aufschließung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder das natürliche Centrum des Creaturlebens; so wie dasselbe aber aufhört, dienendes Centrum zu sein und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstre Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahlung oder Offenbarung des Ideellen). Ebendarum ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstre Naturcentrum, so verschlösse sich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zu Finsterniß im System oder die Sonne erlösche.“ — (Schelling fährt nun im Text folgendermaßen fort:) „Alle andere Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtsein gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder den verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur.“ Ferner sagt Schelling S. 450: „Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thier-

werdung ginge: leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen." Zum drittenmale bezieht sich Schelling ausdrücklich auf Baader in der Anmerkung zu S. 456: „— So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiß nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hilfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, indem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist und vom blos Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hilfsorgane nicht ausgebildet sind, oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung S. 442.) angeführten Stelle von Fr. Baader. „Endlich zum viertenmale in derselben Schrift S. 508 beruft sich Schelling auf unsern Denker mit den Worten: „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat, so gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Unzucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden und zu gestalten." Außer diesen Stellen wären noch manche zu bezeichnen, wo Schelling augenscheinlich an verwandte Gedanken der Baader'schen Schriften gedacht hat und man sieht, daß so ziemlich durch die ganze Abhandlung hin Baader und Baaders Ideen Schelling stets vorgeschwebt haben. Wenn Schelling hier den Baader'schen Begriff vom Bösen als den allein richtigen bezeichnet, so verwirft und verdammt er hiemit implicite den von ihm früher und noch im J. 1806 gelehrten Begriff von demselben, wonach das Böse mit den unentfernbaren Relationen des Endlichen in Eins zusammenfiel. Um die ganze Bedeutung des in Schelling eingetretenen Umschwungs recht zu erkennen, vergleiche man seine Aeu-

ßerungen noch in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin vom J. 1806 mit jenen der Abhandlung über das Wesen der menschl. Freiheit in den Philosophischen Schriften I. B. vom J. 1809. Damit der wahre Sachverhalt auch dem ungeneigten Leser und deren Zahl ist Legion unausweichbar, mit sonnenklarer Helle und zum Verständniß zwingender Nothwendigkeit entgegenleuchte, wollen wir die feindlicher denn Feuer und Wasser sich widerstreitenden Geister des Schelling'schen Philosophirens hierher einander gegenüber citiren und selbst sprechen lassen:

Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Verfaßt von einer Gesellschaft von Gelehrten und herausgegeben durch A. F. Marcus u. F. W. J. Schelling (Tübingen, Cotta, 1806) I., 84—87.

„Leibniz setzt . . . zwar das Uebel in eine bloße Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen. . . . . . Dem durchdringenden Geiste Leibnizens konnte die Folgerung unmöglich entgehen, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott sein muß. ꝛc. Daß im Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie aus-

F. W. J. Schellings philosophische Schriften. (Landshut, Krüll, 1809.) Erster Band, S. 397—511. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit u. der damit zusammenhängenden Gegenstände.

„Er selbst, der Existirende, — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich S. 432. selbst. . . Jedes. . . entstandene Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet: Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im bloßen Grunde sind . . ., das dunkle Princip ist aber dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem

macht, völlig verschwand, ist eben so begreiflich, als es consequent ist, daß die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältnisse des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseins, als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens, denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer, ganz in Relationen versunkenen Existenz, die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist. Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation auf einander; so wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in Gott-Sein oder ihr Nicht-Sein in Ansehung Gottes involvirt." Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst, und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist . . . eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihrer Absolutheit ausgleicht, . . . für das Einzelne aber, d, h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht. Eben auf dieser Differenz zwi-Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der sofern noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben, bloße Sucht oder Begierde d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. S. 436. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm — ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra S. 437... Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß im Menschen zertrennlich sein und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Wir suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung... S. 538 Dadurch daß die Creatur den Geist hat,... kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er

schen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Sein des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Sein desselben kein Sein der Substanz, sondern ein bloßes Sein der Form oder der Beziehung ist. (Ebend. l. 2, S. 26. . . . Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seins eines jeden durch das Sein aller und hinwiederum aller durch das Sein eines jeden seinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Sein aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, Ein Untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegeneinander gestellt; . . . und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit lautmachend, und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte." S. 32. Das Erste Bewegende im Universum ist daher allein das Gemüth der ewigen Natur oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend u. gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werk- im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein. Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Lichte d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, und wenn statt des Geistes der Zwietracht der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Daß aber jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet a. Folgend. ꝛc. Da . . das Böse doch kein wahres Leben sein kann, ... so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist S. 439 u. 440. . . Wir läugnen nicht, daß auf diese Art (nach der Ansicht des Leibniz) die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir läugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei. Aus dem glei-

zeug der Ewigkeit ist. S. 32. Der Mensch vergeht, sobald seine Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte wechselseitige Relation geändert ist. Ebend. I, 1, 42.

chen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriffe der Relationen zur Erklärung des Bösen unzureichend sein. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit Philosophische Schriften. B. I. S. 447.

Unwiderleglich ist also erwiesen, daß mächtige Einflüsse Baaders auf Schelling und dessen Umschwung vom Pantheismus zum Theismus stattgefunden haben, weit überwiegend diejenigen, welche von Schelling auf Baader geübt worden sind und die niemals die obersten Principien und Grundlagen der Philosophie, sondern nur abgeleitete Fragen, hauptsächlich des bedingten Gebiets der Naturphilosophie, betrafen. Ebenso offenbar ist, daß Schelling nicht entfernt darauf ausgegangen ist, dieses wahre Verhältniß zu Baader zu verhüllen und zu verbergen, wie ihm Schopenhauer und Kapp in Bezug auf J. Böhme und Kant, die er allerdings benützte ohne sie zu nennen, vorgeworfen haben, obgleich Schelling allerdings dasselbe noch stärker hätte hervorheben können, namentlich wenn er Baaders nicht blos in Bezug auf den Begriff des Bösen und auf seine erkenntnißtheoretischen Ansichten erwähnt, sondern bestimmt gesagt hätte, daß Baader vorlängst die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes erkannt hatte, und insbesondere die früher widersprochene, nun aber als wahr erkannte Lehre von der Nichtidentität des Bösen mit dem Endlichen, dem sogenannten malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur ausdrücklich auf Baader als die wahre Quelle zurückgeführt hätte. Wer diese unläugbaren Thatsachen genau ins Auge fasset und richtig würdigt, dem werden nun die zwei oder drei zustimmenden Erklärungen unseres Denkers in einigen seiner zwischen den Jahren 1812 bis 1818 erschienenen Schriften zu bestimmten (keineswegs zu allen) Lehren des damaligen Schelling

in einem ganz anderen Lichte erscheinen.*) Er wird nemlich finden, daß es nichts weiter, als Zustimmungen zu Lehren sind, welche Baader längst vor Schelling erkannt und gelehrt und die Schelling, wenn nicht aus ihm entnommen, doch jedenfalls nicht ohne seinen Anstoß und Einfluß sich angeeignet hatte. Die Unachtsamkeit und Unwissenheit der öffentlichen Sprecher über diese Dinge war aber so groß, daß man das gerade Gegentheil der

*) Damit der geneigte, wie der ungeneigte Leser die Akten vollständig und spruchreif vor sich liegen habe, wollen wir es uns nicht verdrießen lassen, die paar Stellen hier aus den Schriften Baaders auszuheben, welche zustimmende Erklärungen zu Schelling'schen Lehren enthalten. In seiner geistvollen Vorrede zu Schuberts Uebersetzung von St. Martin's Schrift de l' Esprit de choses (1812) sagt Baader: Am auffallendsten hat sich nun dieser unselige und gleichsam atomistische Zerspaltungstrieb auch im Fache menschlicher Wissenschaften, besonders in neueren Zeiten und seitdem die sogenante mechanische Naturansicht zur Mode geworden, geäußert und der lebendige Baum des Wissens hat jenen unglücklichen Trieb und Instinkt, der allen inneren Lebensverband in und außer sich erst trennt und sodann läugnet, reichlich entgelten müssen. Ein frappantes Beispiel hievon gibt die Trennung der Naturweisheit oder des Naturalismus von dem Theismus oder der Theosophie, worüber in einer neulich erschienenen Schrift (Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen &c. 1812) ein um so nöthigeres und dem Forscher um so willkommneres Wort gesagt worden ist, je gewisser es ist, daß jene in ihrer Blöße gezeigte Halbphilosophie, welche den Menschen in seiner innern Entzweiung bestärkt, und gleichsam darüber beruhigen möchte, indem sie seinen Verstand und sein Herz zur ewigen Ehescheidung verdammend beide gesetzlosen Ausschweifungen preis gibt, nach der Maxime: „Divide et impera" nur dem Geist des Verderbers in die Hände arbeitet. Philos. Schriften und Aufsätze Münster, Theissing. 1831. I. Band, S. 132. Dann in dem Aufsatz: Ueber die Vierzahl des Lebens (1818) heißt es in einer Anmerkung: „Die Hervorbringung der Creatur unterscheidet sich nun von den innerlichen (immanenten) Hervorbringungen als nicht, wie diese, von (in) Ewigkeit, sondern als im Anfang . . . geschehend, und sie heißt auch die Hervorbringung aus Nichts d. h. aus dem nichtseienden Grunde (Wurzel) alles Esoterischen und Creaturseins (S. Schellings Abhandlung über die Freiheit und dessen Erläuterungen derselben in der allg. Zeitschrift v. D. f. D. B. I, Heft 1., welcher Grund kein anderer, als die ewige Natur, (φύσις) als ein Vermögen Gottes ist, dessen Uebergang ad actum mit einer Erregung zusammenfällt, wodurch dasselbe gleichsam selbstisch und sich als solches unterscheidend, hervor oder empor

Wahrheit annahm und als Baader im J. 1813 in der k. Akademie der Wissenschaften zu München die tiefsinnige und berühmte Rede: „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik" hielt und drucken ließ, da nahm man so ziemlich allgemein dieselbe für eine etwas nähere Ausführung der Orginalideen des Meisters Schelling von Seiten eines seiner vielen nicht ganz auf den Kopf gefallenen Schüler, und diese Unwissenheit hat es vermocht, sich in Deutschland bei Vielen bis zu dieser Stunde fortzuschleppen und selbst bei besser Unterrichteten das Verhältniß beider Denker in schiefen und falschen Reflexen erscheinen zu lassen. Daß es so kam, dazu trug allerdings das Verhalten Baaders viel bei. Statt in einem umfassenden Werke, und wäre es auch nicht

---

tritt. Im Vorbeigehen bemerke ich übrigens hier, daß ohne die Anerkennung dieser Natur nicht nur die Confundirung oder das Zusamenfallen des Schöpfers mit dem Geschöpf unvermeidlich ist . . . . , sondern daß auch ohne jene Anerkennung kein der Religion genügender und ihr entsprechender Begriff des Bösen möglich ist, dessen Mitterregt- oder Entzündetwordensein in der Creatur doch dieser nicht ins Angesicht abgeläugnet werden kann, etwa um, wie jene unberufenen Advokaten Gottes (bei Hiob) dessen Ehre zu retten. Schelling hat übrigens in seiner (allg.) Zeitschrift (v. Deutschen f. Deutsche) Band I, Heft 1, S. 101) das Hauptmoment einer solchen Theorie des Bösen schon gegeben und es folgt aus seiner Ansicht, daß die Creatur nur insolange wahrhaft in sich sein kann (d. i. selig und in Frieden), in so lange sie (durch sich) das Außersichsein (die Manifestation) Gottes fördert. Philos. Schriften und Aufsätze I., 288 u. 289. Vergl. ebendas. S. 169 u. 165. Diese zwei Stellen bilden die ganze Summe der zustimmenden Erkärungen Baaders aus dieser Epoche. Es wird Niemand gelingen, aus ihnen ein Verstricktsein Saaders in diejenigen Irrthümer Schellings, durch welche er den ergriffenen Theismus noch trübte, abzuleiten. Höchstens kann man sagen, daß Saader sich in feinen Aeußerungen nicht sorgfältig genug vor Mißdeutungen gewahrt hat und daß er schon damals bestimmter hätte zeigen sollen, wodurch sich seine Lehre von jener des neuen Schelling unterscheide. Wohl nur weil er so grelle Mißdeutungen hatte erfahren müssen ließ Baader eine Schelling zustimmende Aeußerung in einer Anmerkung der kleinen Abhandlung „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens" bei der im J. 1831 veranstalteten Sammlung seiner frühern Schriften hinwegfallen. Denn an und für sich vergab Baader durch jene Zustimmung der Unabhängigkeit und Consequenz seines Standpunktes nicht das Mindeste. Vergl. Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809) S. 138.

nach den strengsten Forderungen der wissenschaftlichen Methode geschehen, seine großartige, tiefsinnige und nach allen Richtungen in seinem Innern schon ausgebildete Weltanschauung auszuspre- und hiedurch eine gewaltige Wirkung, die nicht ausbleiben konnte, hervorzubringen, fuhr er fort, seine Ideen in kleine Schriften, Abhandlungen und Aufsätze zu verzetteln und zu zersplittern und auch in diesen die Neigung zur Aphoristik walten und in allerlei Nachlässigkeiten der Sprache und Darstellung sich gehen zu lassen. Schelling dagegen hatte kurz nach seinem ersten Auftreten die Aufmerksamkeit der philosophirenden Zeitgenossen durch die geniale Art auf sich gezogen, womit er wie mit einem Schlage zum selbständigen Mitvertreter und Fortbildner des Idealismus Fichte's sich erhob. Hierauf waren, nachdem Schelling den Idealismus Fichte's überschritten hatte, über ein Jahrzehnt lang in rascher Folge und mit bewunderungswürdiger Produktivität Werke auf Werke von nicht unbedeutendem Umfang und in wissenschaftcher Ausführung von ihm erschienen, in denen sich erst die ganze Eigenthümlichkeit dieses genialen Geistes in größter Selbständigekit, mit einem Reichthum von Ideen und in einer so schönen und dabei großartigen Sprache und Darstellung offenbarte, daß er die geistreichsten Köpfe in Deutschland mächtig entflammte und bald von Vielen als der größte Philosoph aller Zeiten gepriesen zu werden begann. Unter diesen Verhältnissen gehörte die ganze concentrirte Geistigkeit und urtiefe Genialität der kleinen Hervorbringungen Baaders dazu, um zu bewirken, daß sie nur nicht gänzlich unter den Strahlen des Schelling'schen Ruhmes verschwanden. Mit großartiger Neidlosigkeit stimmte Baader in den Ruhm Schellings mit ein, und anstatt, wozu er berechtigt gewesen wäre, nach der Umwendung Schellings zum Theismus ihm zu sagen: Nun, siehst du, lieber Freund, daß ich gegen Spinoza und Fichte und gegen dich selbst doch recht habe und behalte, that er seines eigenen Verdienstes, den Kern jener theistischen Ideen längst in genialer und tiefsinniger Weise und reiner als Schelling selbst dann ausgesprochen zu haben, in zartester Schonung gar keiner Erwähnung, sagt er vielmehr zu ihm: Du hast ganz recht, herrlicher Geist, mit deiner tiefen Lehre von der Persönlichkeit Gottes, von der Freiheit des menschlichen Geistes, von dem Ursprung und

dem Wesen oder Unwesen des Bösen, schreite nur kühn voran auf deinem Wege, Segen und Gedeihen werden alle deine Schritte begleiten. Mit einem Worte: Baader läßt achtlos, oder geduldig, es ist gleich groß und einzig in seiner Art, vor der Welt den Schein über sich ergehen, als ob er in die Schule Schellings habe gehen müssen, um sich jene Einsichten anzueignen, welche Schelling doch ihm zu danken hatte! Einer solchen Handlung war nur Baader fähig, nur dieser großartigneidlose Mann, dessen Gleichen die Welt nicht hat und auch sobald nicht leicht haben wird, obgleich auch er von Mängeln, Schwächen und Gebrechen nicht frei war, gleich den andern sterblichen Menschen. Wenn es Baader um den eignen Ruhm zu thun gewesen wäre, so hätte sich ihm keine günstigere Gelegenheit darbieten können, als jener Umschwung in Schelling war, um auf das Glänzendste in den Vordergrund zu treten und als der Ueberwinder des großen Schelling (der er in gewissem Sinne wirklich war) seine Triumphe zu feiern. Wobei er zugleich zeigen konnte, daß Schelling die ganze Tiefe seiner Weltanschauung noch gar nicht erreicht habe. Sie waren ihm unentreißbar jene Triumphe, wenn er mit einer hübschen Blumenlese pantheistischer Stellen aus den früheren Werken Schellings, (die er alle vortrefflich kannte,) in Parallele gestellt mit den theistischen Aeußerungen der Untersuchungen über die menschliche Freiheit (die geistvollen Briefe an Eschenmayer waren noch nicht geschrieben) und beleuchtet durch die bezüglichen Aeußerungen Baaders selbst in seinen bis dahin erschienenen Schriften hervortreten wollte. Wir sagen nicht, daß Baader dies hätte thun sollen. Gewiß nicht, denn es wäre in solcher Form eine Verletzung des zwischen beiden Denkern bestandenen Freundschaftsverhältnisses gewesen. Aber abgesehen davon hätte es der Sache selbst nach mit voller Wahrheit geschehen können und in jedem Falle war Baader befugt, sich die Priorität des Kerns jener theistischen Ideen zu wahren. Uebrigens muß man streng im Auge behalten, daß Baaders Zustimmungen ganz bedingter, bestimmter und beschränkter Art waren, wie wir denn die Mittel in Händen haben, zu beweisen, daß schon damals Baader Vieles gegen viele Fassungen und Ausführungen des von Schelling ergriffnen Theismus einzuwenden

hatte, wenn er nur damit hätte hervortreten wollen. Als aber seit dem J. 1812 nach Verlauf nahezu eines Jahrzehnts Schelling weder sich von den ihm noch anhaftenden Irrthümern zu befreien Anstalt machte, noch überhaupt irgend eine weitere Entwicklung des neuen Princips sich zeigen wollte, die Schriftstellerthätigkeit Schellings vielmehr völlig namentlich seit der Schrift über die Gottheiten von Samothrake in Stocken gerathen war, da ließ der unterdeß in seinen Ideen immer weiter vorgeschrittene Baader anfangs Schelling zur Seite stehen, den seit seinem ersten Auftreten eingeschlagenen Weg mitten durch die Tiefen der speculativen Mystiker: eines Saint-Martins, Oetingers, J. Böhme's, Paracelsus, Meister Eckarts ꝛc. unaufhaltsam weiter verfolgend und erst nachdem Schelling, der München unterdessen verlassen hatte, von Erlangen aus, wenn gleich nicht öffentlich, das bis dahin bestandene Freundschaftsverhältniß in nicht zu billigender Weise verletzt hatte, begegnen wir in den weiteren Schriften einzelnen polemischen Aeußerungen gegen Schelling, welche jedoch durchaus in rein wissenschaftlicher Weise, entfernt von persönlicher Animosität gehalten sind und höchstens zeigen, daß Baader Rücksichten nicht mehr nehmen wollte, die er früher wohl nehmen zu sollen geglaubt hatte. Auch nachdem Schelling ein Jahr nach Eröffnung der von Landshut dahin verlegten Universität i. J. 1827 wieder nach München gekommen war ohne dem früheren Freunde, den er selbst so hoch stellen mußte und dem er jedenfalls Vieles zu danken hatte, auch nur die ganz gewöhnlichen collegialischen Rücksichten zu schenken, deren Außerachtlassung in der gesammten gebildeten Welt mit Recht als ungeziemend und unartig verworfen wird, enthielt sich Baader jeder gehässigen Polemik gegen Schelling sowohl in seinen Vorträgen, als in seinen Schriften und wenn er ja einmal einen oder den andern Gedanken desselben rügen zu müssen glaubte, so geschah es entweder ohne den Namen Schellings ausdrücklich zu nennen, oder wenn er ihn in seltneren Fällen nannte, in den Vorträgen nie, so ließ er in seiner Polemik auch nicht einen Augenblick die Würde der Wissenschaft außer Acht, und wie in Allem, so ist Baader auch in seiner Polemik großartig, nie die Personen, sondern immer die Sache vor Auge habend und mitten in seinen

polemischen Donnerschlägen fühlt man noch die gehaltene Absicht durch, die Person des Gegners zu schonen.

Wenn Baader hie und da in Gesprächen lebhafter und sogar mit einer gewissen Heftigkeit sich äußerte, die stets nur aus seinem Feuertemperament, nie aus seinem Herzen kam, wenn in den einen oder den andern Brief ein derber Witz mit einfloß, so ist dies von gar keinem Belang und berechtigt nicht entfernt zu Aeußerungen, wie die des Recensenten über das Verhalten Baaders den späteren Gestaltungen des Schelling'schen Philosophirens gegenüber. Unverkennbar fand wohl seit jenen Beleidigungen von Seiten Schellings im Gemüthe Baaders eine leicht begreifliche Mißstimmung statt, wozu ihm Anlaß genug geboten wurde, aber man wird den Beweis schuldig bleiben, daß dieselbe Baader zu ungerechter Beurtheilung des weitern Schelling'schen Philosophirens verleitet habe.

Wenn seit dem Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts von Seiten Baaders scharfe polemische Aeußerungen gegen Schelling fielen, so darf man nicht vergessen, daß Baader besonders seit dem Umschwung im J. 1809 die größten Erwartungen von Schellings weitrer Entwicklung gehegt hatte (Manche würden diese freilich vielmehr gefürchtet haben), daß aber diese nicht in Erfüllung gehen wollten und statt dessen eher Rückschritte statt zu finden schienen. Deutlich genug schimmerten durch Alles, was von Schelling verlautete, die alten naturphilosophischen Irrthümer hindurch. Unter diesen Umständen hielt Baader es nicht mehr für zeitgemäß, die Schneide nicht hervorzukehren und so erschienen von Zeit zu Zeit in seinen Schriften einzelne polemische Stellen gegen Schelling, die freilich nicht sehr schmeichelhaft, aber durchaus nicht ungerecht, nicht übertrieben, sondern treffend genug waren. Wer sich von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen will, möge folgende Stellen vergleichen: 1) Fermenta cognitionis Heft VI, Vorrede S. XIX et XX. Siehe auch Heft II, 23, Heft III, 26. Heft VI, 38 u. 39 (gegen Spinoza) 3) Philos. Schriften und Aufsätze, II, 71, 158, 172, 388. 3) Vorlesungen über religiöse Philosophie. Vom Erkennen (München, Giel, 1827) S. 16, 26, 102. 4) Ueber den Begriff des Gut- oder Positiv- und des Nichtgut- oder Negativ ge-

wordenen endlichen Geistes (Luzern, Meyer, 1829) S. 8, 10, 14, 15, 46.—5) Vorlesungen über speculative Dogmatik. I, 25, 51, 54 und im Anhang Zusatz zu S. 104. II, 34. IV, 9, 20, 33, 52, 61, 75, 83, 85, 117, 139, 142. V, 7, 27. Die Objectivität der Polemik Baaders gegen Schelling erweiset sich schon daraus, daß er dessen Verdienste gelegentlich nicht weniger hervorhebt, als die der übrigen Koryphäen der neueren Philosophie in Deutschland, und daß er mit gleicher Entschiedenheit und Schärfe, wie den erkannter Irrthümern Schellings, jenen Kants, Fichte's und Hegels sich entgegenstellt. Nicht um eines Haares Breite kommen diese Philosophen bei Baader besser weg, als Schelling, und wenn Baader in allen Schriften seit 1820 Hegels öfter gedenkt, als Schellings, so kann dies bei des letzteren Zurückhalten seiner stillen Großthaten der Wissenschaft nicht Wunder nehmen. Die wenigen Laute, welche Schelling in die Oeffentlichkeit gehen ließ, hat Baader stets sogleich beachtet und beurtheilt, und es dürfte nicht gelingen, diese Beurtheilung widerlegen zu wollen.

Es mag hart und verletzend lauten, wenn Baader in einem Briefchen an Hegel (welches nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, und wo eine wissenschaftliche Widerlegung nicht am Platze war) (S. 438 dieses Buchs) sagt: „G. R. Schelling, welcher von seinen alten oder jüngern Philosophemen nicht los werden und darum auch nicht vorwärts gehen kann, geht in die Breite. Seine junge Philosophie war ein kräftiger und saftiger Wildbraten, jetzt aber gibt er ihn als ein Ragout mit allerhand, auch christlichen, Ingredienzien gebrüht"; allein wir können nicht finden, daß dieser Ausspruch unwahr oder ungerecht und zu hart wäre, wenn wir die seltsame Vermischung des Christlichen und Heidnischen des Theistischen und Pantheistischen in den Vorlesungen Schellings seit den dreißiger Jahren ins Auge fassen. Noch brennender, aber, wie uns dünkt, auch noch treffender ist das Bon-mot Baaders, welches Herr Lebre (vermuthlich einem Briefe entnommen oder der Erinnerung einer mündlichen Aeußerung Baaders) in einem Artikel der Revue des deux mondes Tom I. 1. Janv. p. 10 mittheilt mit den Worten: „Baader disait a ce propros, que la nouvelle philosophie de M. Schelling était une belle pénitente,

qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passèe." Siehe: Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie von Dr. Ph. Marheineke (Berlin, Enslin, 1843) S. 31 und 32. Vergl. S. 64. —

Indeß Schelling in München hochmüthig die Miene annahm, als sei er unendlich weit über Baader hinaus, indeß er, tiefverletzt von einigen polemischen, freilich scharfen, aber wahren Aeußerungen desselben in seinen Vorlesungen über religiöse Philosophie (1827) vom Katheder herab zwar ohne Nennung des Namens, aber mit deutlicher Bezeichnung Ausfälle gegen Baader besonders mit Beziehung auf dessen Hochstellung Saint-Martins sich erlaubte (den Schelling jedenfalls nicht besser verstund, als J. Böhme), fuhr Baader fort, sich stets in Kenntniß von dem Gang der Forschungen Schellings zu erhalten, indem er sich die besten und treusten nachgeschriebenen Collegienhefte von gemeinschaftlichen Schülern zu verschaffen wußte. Wenn er sich von deren Inhalt sofern von einem wahrhaften Fortschritt der Wissenschaft die Rede sein sollte (den Mangel an Methode hätte Baader natürlich ihm geschenkt, eingedenk seiner eignen Schwäche in diesem Betrachte) nicht sonderlich erbaut fand, so war dies wenigstens nicht Baaders Schuld und aus purem Enthusiasmus für Schelling, weil Schelling nun einmal ein großer Philosoph war, jene Entwürfe gleich dem Troß seiner blinden Verehrer zu bewundern, dazu fand er mit Recht keinen Beruf in sich. Nicht daß Baader nicht eine Fülle genialer Blicke und Blitze darin wahrgenommen hätte, das erkannte er oft genug im Gespräche an, aber er versah sich von dieser Gestaltung des Philosophirens keine große, bedeutende und entscheidende Wirkung, weil er die rechte Tiefe ebensosehr, wie die rechte Consequenz (nicht einerlei mit Methode) darin vermißte und namentlich überall die alten naturphilosophischen Irrthümer durchschimmern sah. Bis jetzt ist diese Ansicht Baaders nicht widerlegt worden und ob die Zukunft sie widerlegen wird, ist sehr zweifelhaft. Indessen kann niemand mehr wünschen als wir, daß jene Ansicht durch wissenschaftliche Großthaten Schellings widerlegt werde, denn über Alles geht uns der wahre Fortschritt der Wissenschaft und selbst aus den

Händen des entschiedensten Gegners müßte dieser jedem Besonnenen willkommen sein.

Noch ist aber dieser Gegenstand nicht erschöpft und wir müssen das Verhältniß Baaders zu Schelling noch von einer Seite beleuchten, welche es erst in seiner vollen Wahrheit erscheinen lassen wird und welche uns vielleicht auch nebenbei das Räthsel des langen Schweigens Schellings lösen dürfte.

Durch alle nichttheistischen Gestaltungen der Schelling'schen Philosophie seit dem J. 1795 geht doch ein Zug ursprünglicher Lebendigkeit, ein Streben aus der Abstraktheit des blos Allgemeinen und des blos Individuellen zur Concretheit beider sich zu erheben, so daß ein ganz tiefblickender Geist schon damals die Weissagung einer kommenden Erhebung zu einer theistischen Weltanschauung in Schellings Geiste hätte wagen können und es wäre nicht schwer, wenn es hier der Raum verstattete, die anfangs nur leise sich ankündigenden Spuren des werdenden Theismus, aber auch deutliche Kennzeichen vorübergehend stattgehabter Rückfälle in Schellings Schriften nachzuweisen, bis im J. 1809 der Durchbruch auf eine bis auf einen gewissen Punkt entscheidende Weise eintrat. Wir behaupten also nicht, daß wenn kein Baader und Böhme oder beide nicht da gewesen und auf Schelling gewirkt hätten, dieser Forscher sich nie zum Theismus, soweit dies wirklich geschah, erhoben haben würde.

Wir behaupten blos, daß thatsächlich jene Erhebung nicht ohne Einfluß Baaders und durch diesen Böhme's stattgefunden habe und es versteht sich von selbst, daß ein solcher Erfolg nicht eingetreten wäre, wenn die geniale Natur Schellings nicht von Innen heraus und im Verfolg tiefer Ueberlegungen dazu ohnehin gedrängt hätte. Nur hat sich bei dieser Erhebung ein Unglück zugetragen, welches, entsprungen aus einer tiefgewurzelten Selbsttäuschung, nach unsrer Ueberzeugung für die gesammte Weiterentwicklung der Schelling'schen Philosophie verhängnißvoll geworden ist und leicht den tiefliegenden Grund bilden möchte von der unerwarteten Erscheinung, daß Schelling seit dem J. 1812 kein bedeutendes philos. Werk mehr ans Licht gestellt hat, warum er von Periode zu Periode, der Welt Decennien hindurch gewaltige Offenbarungen versprach, drucken

ließ, das Gedruckte wieder zurücknahm und vermuthlich vernichtete, warum er es bis zur rechtswidrigen Veröffentlichung seiner Collegienhefte kommen ließ, nachdem er unbegreiflicher Weise den Ruf nach Berlin angenommen hatte ohne doch sein längstversprochenes Werk erscheinen zu lassen, wodurch allein, wenn es überhaupt möglich war, der drohende Schiffbruch verhindert werden konnte, und warum er, nachdem eine ganze Fluth von Schriften über seine Berliner Vorlesungen meistens in gegnerischer Haltung erschienen war, fort und fort in stolzem Schweigen nicht ohne neue Versprechungen beharrte. In der That, wer sollte sich nicht darüber verwundern, daß ein Mann von Schellings Genialität von dem Zeitpunkte an, wo er noch im Lebensalter von den mittleren dreißigen stehend eine in ihrem Kerne so großartige Weltanschauung errungen hatte, die ihrer Natur nach zur freudigsten Entfaltung und Entwicklung drängen mußte, plötzlich wie von einem Dämon gefesselt als Schriftsteller verstummt und bis auf wenige vereinzelte Laute stumm bleibt bis in das höchste Lebensalter, welches nicht viel Entschlüsse mehr übrig lassen dürfte. Wer würde nicht die unermeßlichsten Wirkungen und Folgen erwartet haben, wenn Schelling aus dem erreichten Grundprincip heraus mit gleicher Lebendigkeit, gleichem Reichthum des Geistes und gleich bezaubernder Gewalt der Sprache die Tiefen des Theismus nach allen Richtungen hin entwickelt und die sämmtlichen Zweige der Philosophie im theistischen Geiste ausgebildet hätte, so wie er mit bewunderungswürdiger Kraft vorher den Pantheismus auszubilden bestrebt war. Durch welches Verhängniß sind wir um diese großartige Wirksamkeit Schellings, wozu ihn jeder Kenner befähigt halten mußte, gekommen? Gleichgültigkeit gegen die Interessen der Wissenschaft und der Religion kann es nicht gewesen sein. In der äußern Lage Schellings ist ein Erklärungsgrund nicht aufzufinden. Das Räthsel dürfte sich lösen, wenn wir Folgendes in Erwägung ziehen.

Hatte sich Schelling seit seiner Schrift vom Ich (1795) überall unumwunden gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes ausgesprochen, so durfte er dies nicht vergessen, als er sich zur Anerkenntniß der Persönlichkeit Gottes in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit erhob. Da er aber dies nicht

mit einem Schlage vollbrachte, sondern sich durch allmälige Annäherungen zu diesem Wendepunkte fortbildete, so verfiel er der Selbsttäuschung, als ob er im Grunde von Anfang an nichts Anderes gewollt oder doch angestrebt habe, als was er nun erreicht hatte *) und trotz dem, daß er in der Schrift vom Ich mit dür-

---

*) Doch darf nicht übersehen werden, daß Schelling in seinen naturphilosophischen Entwürfen von 1806, welche (die Rede über die bildenden Künste (1807) abgerechnet), ungefähr gleichzeitig mit der Streitschrift gegen J. G. Fichte unmittelbar den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (v. 1809, wohl schon im J. 1808 entworfen) vorausgingen, fester als je sich in den Pantheismus verrannt hatte, und insofern der entscheidende Umschwung ein beziehungsweise rascher gewesen sein muß. Vermuthlich hat der persönliche Umgang mit Baader hierauf Einfluß gehabt und das Studium der Werke J. Böhme's, vielleicht auch Oetingers hat wohl den Umschwung entscheidend herbeigeführt. Daß aber zu derselben Zeit, wie unter der Decke schlummernd, bereits tiefere Regungen im Geiste und Gemüthe Schellings vorgingen, bezeugen die denkwürdigen Aeußerungen desselben in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre (Tübingen, Cotta, 1806.) Der rein wissenschaftliche Inhalt dieser Schrift stimmt zwar mit den naturphilosophischen Aphorismen aus demselben Jahre vollkommen überein und ist, wie wir oben gesehen haben, ganz pantheistisch, allein gegen Ende derselben tönen uns Klänge entgegen, die aus einer andern, als der Welt des Pantheismus zu kommen und in eine andre hinzurufen scheinen. Im Grunde zwar sollte sich kein Verständiger darüber wundern, daß der Pantheist Sinn und Interesse für Mystik zeigt. Denn auch der Pantheismus aller Formen ist Mystik. Die Frage ist nur, ob er eine gesunde, und nicht eine krankhafte, falsche Mystik ist. Obgleich nun namentlich Schelling von Anfang an lebendigen Sinn für die Mystik an den Tag legte, so muß man doch erstaunen, aus dem Munde des entschiedenen Pantheisten, der Schelling denn doch damals war, Aeußerungen, wie folgende zu vernehmen:

„Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen (eine Randglosse Baaders sagt: dieser Gränzpfahl hieß: Mystik) und bemerke

ren Worten gesagt hatte: Im endlichen Ich ist Einheit das Bewußtseins, d. h. Persönlichkeit: das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit (Phil. Schriften I. 55.), troß dem, daß er diesen Text in allen seinen spätern Schriften, in denen

---

nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schüler verdrängt und auf allen Werkplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen. — So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolze reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nun wer schon klüger sei, als jene, meint Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, und dünkt sich also gar viel klüger wie sie: dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen seinen Büchern zusammengenommen, die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannten Schwärmer kund gibt. . . . . . Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernsthaft studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachläßigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

diese Frage zur Sprache kam, in verschiedenen Wendungen und Variationen, aber immer bestimmt und unzweideutig wiederholte, konnte er doch im unverkennbarsten Widerspruche damit in den Untersuchungen über d. m. Freiheit S. 505 sich äußern: „In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie sie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt: wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Persönalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" Niemand wird läugnen, daß der Anfangspunkt nicht das Ganze ist, allein die frühere Lehre Schellings von Gott kündigte sich nicht als der Anfangspunkt derselben, sondern als die ganze Lehre von Gott an und nach derselben war es widersprechend Gott als Gott Persönlichkeit beizulegen, und folg-

— Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheiten, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt — überlassen haben zu erkennen, zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben." S. 154—157.

lich kann die neue Lehre, wonach das wahre Wesen Gottes nichts Anderes, als Persönlichkeit ist, und wonach die Persönlichkeit Gott nicht ohne Widerspruch abgesprochen werden kann, nicht als die weitere (will's Gott consequente) Entwicklung der früheren Lehre gelten, wenn gleich sie Niemand als weitere Entwicklung des Schelling'schen Philosophirens bestreiten wird. Zu dieser tiefgehenden Selbsttäuschung gesellte sich in der bestimmten Fassung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit von vornherein ein großer, wichtiger und verhängnißvoller Irrthum, welcher mit der genannten Selbsttäuschung in genauem Zusammenhang steht. Wähnte nämlich Schelling jetzt nur vollends entwickelt zu haben, was er früher mit Bewußtsein angelegt, so stellte sich natürlich zugleich als Kehrseite die falsche Vorstellung ein, daß der neue Standpunkt den früheren nicht streng und schlechthin ausschließe, sondern sich ihm nur einordnen müsse. So kam es, daß Schelling naturalistische und pantheistische Vorstellungen zu dem erfaßten Theismus herzubrachte und indem er dieselbe ohne Widerspruch mit dem theistischen Princip verbinden und ausgleichen zu können meinte, seinen Theismus durch pantheistische Vorstellungen und seinen Pantheismus (nach seinem Werthe als Versuch eines consequenten Systems betrachtet), durch theistische Elemente verdarb, so jedoch, daß unläugbar der Theismus wenigstens als Tendenz in Schellings Geiste herrschend wurde über die Reste pantheistischer Vorstellungen und Irrthümer. Schelling unterschied (und hatte schon früher unterschieden) mit Recht zwischen dem Wesen, sofern es existirt und dem Wesen sofern es blos Grund von Existenz ist. Nach Schelling (Philos. Schriften I. 428.) kann dieser Grund kein bloßer Begriff, er muß vielmehr etwas Reelles und Wirkliches sein. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Der Grund geht vor dem Wesen, sofern es existirt, vorher. Allein dies Vorhergehen ist weder ein Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das

andre und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht, aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Es ist hier der Ort nicht, auf eine weitere Darstellung und Kritik des Details dieser Entwicklungen Schellings einzugehen. Es genügt hier im Allgemeinen zu bemerken, daß sie sich dadurch charakterisiren, daß sie die Lebensmomente des göttlichen Geistes nicht bestimmt und hinreichend von der Weltentwicklung oder der Schöpfung unterscheiden und hiemit den pantheistischen Irrthümern trotz der Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes sich nicht entziehen, da doch sobald der Begriff der Persönlichkeit Gottes vollständig gedacht wird, alle Vermischung mit dem Geschöpflichen beseitigt, ja unmöglich ist. Auch bleibt das Böse nach Schelling trotz aller Behauptung der Freiheit doch nothwendig und schon dies zeigt, daß der Dualismus trotz allen Versicherungen des Gegentheils nicht wahrhaft und bis auf die Wurzel von Schelling überwunden wurde.*) Nicht darin liegt der Irrthum Schellings, daß er von einer Natur in Gott spricht, nicht darin, daß ihm die ewige Natur der Grund, die Bedingung des Existirens (der Selbstoffenbarung) Gottes ist, (nicht der Grund des Seins Gottes an sich selbst), nicht darin, daß ihm die aus der Einheit Gottes sich scheidende Dualität des Idealen und Realen die Bedingung der vermittelten aktuosen Einheit, Harmonie und Vollendung des göttlichen Geistes ist, sondern darin, daß ihm jene Scheidung schon Schöpfungsproceß, daß ihm die Schöpfung und die Vollendung der Schöpfung Bedingung der Vollendung Gottes, daß ihm denn doch die Schöpfung und somit die geschaffene Welt die Existenz Gottes selbst ist. Nicht mehr zwar ist ihm das endlose Erkennen der endlichen Wesen das (aktuelle) unendliche Selbsterkennen Gottes, sondern in Gott als der unendlichen Einheit erzeugt sich ewig eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt und diese Vor-

*) Schellings Philos. Schriften I, 465. Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche S. 120 u. 103.

stellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst, sie ist der Verstand, das Wort jener Sehnsucht und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet und, von der Liebe bewogen, das Wort ausspricht, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird. Aber diese Vorstellung, dieses Wort, dieser Verstand, dieser Geist und Wille ist erst nur innerlich, ideal, magisch, und wird auch äußerlich, real, wirklich, und hiemit als Einheit des innerlichen und äußerlichen, des idealen und realen Erkennens, Wollens und Seins nur durch die Schöpfung, so daß Gott erst durch die und in der Schöpfung seine aktuelle Existenz hat, und zwar vollendet erst mit der Vollendung der Schöpfung. *) Hiemit aber hat Schelling die Tiefe der Lehren Böhme's und Baaders nicht erreicht, indem diese Forscher nachwiesen, daß Gott seine Existenz nicht in der Welt habe, daß Gott der Welt zu seiner ewigen Selbstoffenbarung nicht bedürfe, daß Gott vielmehr seine Vollendung ewig in sich selbst habe und er ohne alle Schöpfung schon ewig die Einheit, Coincidenz und Identität seines magischen, inneren, idealen Erkennens, Wollens und Wirkens und Seins mit seinem verwirklichten, äußeren und realen Erkennen, Wollen, Wirken, und hiemit Sein sei, die Schöpfung aber nur ein freies universales Nachbild seines in sich vollendeten Daseins. Dabei übersehen diese Forscher nicht, daß Gottes geschöpfliche Offenbarung erst mit der Vollendung der Schöpfung vollendet und daß erst dann in diesem Sinn Gott, wie die h. Schrift sagt, Alles in Allem sei**) (ohne Wesensvermischung mit dem Ge-

---

*) Schellings Philosophische Schriften I, 433 u. 434. Antwort auf das Sendschreiben Eschenmayers an Schelling in der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, S. 95.

**) J. Hamberger Leben u. Lehre J. Böhme's. — J. Böhme's sämmtliche Werke H. v. Schiebler IV, 467 — 493 u. sonst. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik und Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme und Theologumena S. 632 — 653, bes. 662. des vorliegenden Buches u. sonst an vielen Stellen seiner Schriften. Vergl. auch die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen von Dr. C.

schaffenen). Nur einige, höchst wichtige Stellen aus dem sechsten Hefte der Fermenta cognitionis (1825) sei es erlaubt zur vollständigen Beleuchtung dieses Sachverhaltes hier mitzutheilen und wir glauben dieses um so weniger unterlassen zu dürfen, je geringer unser Vertrauen ist, daß sie die nöthige Beachtung fänden, wenn sie den Lesern nicht bequem vor die Augen gebracht würden. Mehreremal, sagt Baader (Ferm. cognit. VI, S. XVIII), genialstem Tiefsinn, hat man in J. Böhme's Dualismus des Geistes und der Natur nur die neuere Identitätslehre (Identität des Wissens und Seins) zu sehen gemeint, obschon J. Böhme, sich sowohl gegen Vereinerleiung, als gegen Trennung des Geistes und der Natur verwahrend, für deren Identität als jene des intelligenten und nichtintelligenten Thuns erklärt eine Identität des übernatürlichen und natürlichen Thuns, welche sich in jeder Funktion des menschlichen Lebens nachweisen läßt, nämlich im Erkennen als Identität (d. h. als Unterschiedenheit und Ungetrenntheit) des Wissens und des Sinnes (denn sinnenfrei, nicht sinnenlos soll das Erkennen sein), im Wollen als Identität des Wollens und Begehrens, endlich im Wirken als die Identität des, wie J. Böhme sagt, anschaffenden Wortes (Verbum) und der schaffenden Naturmacht (Fiat). Wenn nun schon Schelling das große Verdienst sich erworben hat, den Begriff der Natur gegen den neuern verstandlosen, weil naturlosen Verstandes- oder Geistesbegriff wieder vindicirt zu haben, so wie Hegeln das Verdienst gebührt, nachgewiesen zu haben, daß der Geist kein Unmittelbares ist, sondern daß er nur durch Vermittelung (Aufhebung eines Anderen, nemlich der Natur) ent- und besteht, und daß der Geist diese Natur darum weiß und ihrer gewaltig ist, weil er von ihr geschieden oder naturfrei ist, so erscheint doch wieder in Schelligs Lehre die Natur als etwas **vor** dem Geiste*), in Hegels

A. Auberlen. Mit einem Vorwort von Rothe (Tübingen, Fues 1847) S. 180 — 181 u. S. 661 — 665.

*) Es versteht sich, daß auch Baader hier nicht an ein zeitliches Vor oder Nach denkt, sondern dem Begriffe nach. Allein gerade die Ordnung und Stellung der Momente dem Begriffe nach ist von der entscheidendsten Wichtigkeit und zugleich auch die Zeitfolge der Momente bestimmend (wo von Zeitfolge die Rede sein kann). Wie richtig Baader schon damals Schellings Lehre beurtheilte, offenbarte sich später noch deutlicher in

Lehre letzterer als etwas nach der Natur Bestehendes, und die wechselseitige ewige Voraussetzung beider, sohin ihre wahre Identität, wird in beiden Lehren minder festgehalten, als in J. Böhme's Lehre, welcher noch überdies beider Hervorgehen aus, so wie ihr Wiederineinandergehen in die Einheit nachweiset, und somit jene in andern Doktrinen gleichsam fixirtgebliebene polarische Spannung beider löset. Wenn endlich Schelling mit J. Böhme die Natur mit Recht hier als Producirendes (als Kraft, Physis) und nicht, wie Hegel, als Produkt begreift, so hat doch nur J. Böhme klar nachgewiesen, wie der durch Aufhebung der Naturmacht ent- und bestehende Geist doch wieder nicht unmittelbar producirt (sich verwirklicht), sondern nur mittelst dieser durch ihn wieder erregten Natur, als seiner Basis, welche letztere sohin als wirkend gleichfalls kein Unmittelbares in Hegels Sinn, sondern wieder ein durch den Geist Vermitteltes ist." Vergl. Ebend. VI. S. 32, 34, 41, 47, dann I. 2—6, 20—24, II. 23, III. 12, 28, IV. 5—9, 36, 41, V. 15, 26, 56,—61, 66, 79 ff. 82. In den spätern Schriften Baaders finden sich überall weitere Ausführungen dieser Ideen. Vergl. besonders noch die in diesem Bande enthaltenen Vorlesungen über J. Böhme's Ph. und Th. und unsre Schrift: Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (1835), eine Schrift, die von Pharisäern und Sadducäern gleich sehr angefeindet als nicht verstanden wurde, und die wir selbst herzlich gern durch gelungenere Ausführungen übertroffen sehen möchten, wiewohl uns, wie es scheint, solche Arbeit selbst überlassen bleiben wird. Wem es Ernst mit deren Verständniß ist, der wird sich durch Vergleichung

---

des Letzteren Lehre von dem unvordenklichen Sein in Gott, dem Sein, welches in Gott allem Denken zuvorkomme, dem blinden Sein, in welches Gott sich nicht etwa erst entäußert sondern in welches er schon ewig entäußert ist und durch dessen Aufhebung Gott erst zu sich als Geist kommt. Es bessert nichts an dieser grundverkehrten Lehre, wenn Schelling aus diesem Proceß alle Zeitfolge entfernt wissen will, denn immer entspringt nach ihr, wenn auch auf ewige Weise, das Licht aus der Finsterniß, das Bewußtsein aus dem Bewußtlosen, der Geist aus der Natur. Wenn das Ursprünglichste eines Wesens das Wesen dieses Wesens selbst ist, so ist also nach Schelling das Wesen Gottes Finsterniß, Bewußtlosigkeit, blindes Sein, Natur, wenn auch zu Licht, zu Bewußtsein, zu Geist erhoben.

mit der Abhandlung: Der immanente Lebensproceß Gottes ꝛc. in unsrer Vorhalle (S. 126—156) gefördert finden.

Die späteren Darstellungen Schellings laboriren an denselben Grundmängeln und Irrthümern, so daß dieser Denker weder von dem Theismus zu Gunsten des Pantheismus, noch von dem Pantheismus zu Gunsten des Theismus sich ganz und völlig loszuringen vermag, und mit der Titanenarbeit beschäftigt, den Theismus ohne entschiedene Unterordnung des Pantheismus mit diesem vermitteln, das Unvereinbare vereinen zu wollen, nicht blos Recht haben will, Pantheist gewesen und Theist geworden zu sein, sondern sogar, Theist und Pantheist zu gleicher Zeit zu sein. Es würde uns nicht im mindesten wundern wenn alle die, welche mit den späteren Lehren Schellings unbekannt sind, unsre Behauptung unglaublich finden würden, und wir gestehen, daß wir unsern eigenen Unglauben daran nur schwer und durch oft wiederholte Betrachtung und Vergleichung der nicht wegzuläugnenden Aeußerungen Schellings bezwungen haben. Die Beweise für den ersten Theil der ausgesprochenen Behauptung finden sich in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, in Schellings erster Vorlesung in Berlin (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1841) S. 18, in der beurtheilenden Vorrede zu der Beckers'schen Uebersetzung der Schrift von V. Cousin über französische und deutsche Philosophie (Stuttgart und Tübingen, Cotta 1834) S. XIII. und in dem Vorworte zu den nachgelassenen Schriften von H. Steffens (Berlin, Schröder, 1846) S. XIII. Auch sprach Schelling in seinen Vorlesungen von den Entwicklungsstufen seines Philosophirens kaum anders, als ob sie mit infallibler Nothwendigkeit durchlaufen worden wären und in der ersten Vorlesung in Berlin gibt Schelling nur da zu, gefehlt zu haben, wo er von einem Fehlen Aller sprechen zu können glaubt (S. 17.) und großmüthig hinzusetzt: „Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.“ Welchen Irrthum hätte Schelling Baader denn je nachgewiesen? So oft Schelling in seinen Schriften von Baader spricht, geschieht es nur in rühmender und beifälliger Weise, so-

wie Verstand und Gefühl Schelling sagen mußte, daß der innerste Geist der Lehre Baaders und der Geist seiner Lehre toto coelo verschieden seien. Weder zu jener Zeit, noch in der späteren würde Schelling jemals gewagt haben, in einer Schrift gegen Baader aufzutreten, er wußte oder fühlte wohl, daß ihn dieser überlegene Geist wissenschaftlich zermalmen würde.

Die Wahrheit des zweiten Theils unserer Behauptung, daß Schelling Recht haben will, zugleich Theist und Pantheist zu sein, geht hervor daraus, daß Gott nach ihm Persönlichkeit sein soll und doch zugleich das Universum die Wirklichkeit Gottes. Allein ist Gott Persönlichkeit, so ist die Welt nicht die Wirklichkeit Gottes, weil ein persönliches Wesen wohl nach Außen wirken und Werke schaffen, aber nicht seine eigne Wirklichkeit außer sich haben kann, und ist die Welt die Wirklichkeit Gottes, so ist Gott nicht Persönlichkeit, weil ein persönliches Wesen nicht aus einer Unendlichkeit entstehender und vergehender, bewußtloser und bewußter Wesen bestehen kann. Dies beweist, daß Schelling den Theismus zwar erstrebt, aber nicht in Wahrheit erreicht, und folglich doch wieder in Pantheismus und da aller Pantheismus im Grunde doch nur Naturalismus ist, in Naturalismus zurücksinkt.*)

*) Die neuere Schelling'sche Gotteslehre kann von Niemand richtig beurtheilt werden, der nicht zum Verständniß der Tiefen J. Böhme's vorgedrungen ist. Daher die meisten Beurtheiler fehl greifen und kaum eine Ahnung von den Schwierigkeiten haben, welche Schelling mit genialem Blicke zwar erschaut (worin er, wie schon gesagt, eminent und einzig in seiner Art ist), aber ohne ächte Vertiefung in Böhme's Geist, mit blos titanenhafter Kühnheit der geistigen Combinationen nicht zu heben vermag. Mit hoher Wahrheit und tiefer Einsicht hat Sengler (Idee der Gottheit I. 171 ff. 521—565, II. 204.) gezeigt, daß Schelling keineswegs den ganzen, tiefen Sinn der Theosophie J. Böhme's erfaßt und weiter gebildet hat, und, daß das Wesen und die Natur Gottes bei J. Böhme viel tiefer gefaßt und bestimmter unterschieden sei, als bei Schelling. Wenn er aber auch J. Böhme noch einigermaßen im Naturalismus befangen sein läßt und wenn er Gleiches bei Baader voraussetzend sagt: „Franz Baader hat J. Böhme's Lehre von Gott zwar weniger selbständig, aber dafür auch treuer aufgefaßt;" so beweist er hiemit nur, daß sein Verständiß Böhme's und Baaders noch Manches zu wünschen übrig läßt. Vor Allem wäre es mehr als sonderbar, wenn die tiefere Einsicht

Was Wunder, daß ein solcher Mann als Schriftsteller so gut wie verstummt ist, was Wunder, daß er beständig hoffend, das letzte Wort des Räthsels werde ihm nächstens über Nacht sich noch darbieten, beständig sein baldiges Herausrücken verkündigt, sobald es aber darauf und daran kommt, aber und aber-

---

Baaders in die Lehre Böhme's mit geringerer Selbständigkeit, die geringere Einsicht Schellings dagegen mit größerer Selbständigkeit verknüpft gewesen sein sollte. Nach unsrer wohlerwogenen Ansicht bewährt die tiefere Einsicht die größere Selbständigkeit des Denkens und des Geistes, und wie die Uebereinstimmung mit einem andern Denker nicht Unselbständigkeit beweiset, so beweiset die Abweichung von den Lehren Andrer auch keine Selbständigkeit. Bei einem Geiste von der Eigenthümlichkeit J. Böhme's kann die „treue Auffassung" nur dem selbstthätigsten, selbständigsten, genialsten und tiefsten Forschen gelingen, und die unbestreitbare Thatsache, daß das ganze und volle Verständniß Böhme's, des schwersten aller Forscher, nur Baader gelungen ist, und ihm einzig und allein, zeigt ihn in der höchsten Selbständigkeit seiner energievollen Persönlichkeit. Sengler gibt zwar zu, daß Baader J. Böhme tiefer und richtiger, als jeder andre Forscher verstanden habe, aber er glaubt Baader habe über Böhme hinausgehen sollen und müssen, um die volle Erkenntniß des Wesens und der Persönlichkeit Gottes zu erreichen. Nach Böhme und Baader vermittle das Wesen Gottes als Persönlichkeit oder als persönliches Wesen sich durch die Natur Gottes, also nicht rein aus, durch und in sich selbst und so aus, durch und in sich die Natur. Die Vermittlung jenes in ihm sei nur eine magische, keine leb- und leibhafte, d. h. eben keine sich selbst objektive und so reelle. Deßhalb könne auch aus ihm keine reelle Natur abgeleitet werden. So lange aber das Wesen der Persönlichkeit nicht an und für sich bestimmt sei, sondern nur durch die Natur bestehe, so lange sei der Geist immer nur Naturgeist und es sei so lange auch kein wahrer Idealismus, sondern immer nur idealisirter Naturalismus möglich. Diese Bezeichnung paßt vortrefflich auf den idealistischen Pantheismus und den zum Naturalismus zurücksinkenden Halbtheismus Schellings, ganz und gar nicht aber auf Böhme und Baader. Denn nach der richtig erfaßten Lehre dieser beiden Forscher ist der Geist Gottes die Mitte, das Centrum, die übergreifende und allbestimmende Einheit seines inneren und äußern, magischen und reellen Erkennens, Wollens, Wirkens und hiemit Seins. In dieser concreten Einheit sind das Innere und das Aeußere, das Magische und das Reelle nur aufgehobene, wenn gleich zugleich bewahrte Momente, in ihrer Trennung sind sie gar nicht, so wenig, als in ihrer Ununterschiedenheit, sondern nur in ihrer unterscheidenden Einheit und einigenden Unterscheidung. Gott als Geist ist daher allerdings durch seine ewige Natur vermittelt,

mal zurückhält? Welche Bewegung der Wissenschaft könnte Schelling veranlassen, wenn er auch nur seine Werke sammeln und mit Offenheit und Rückhaltlosigkeit den, was auch daran zu tadeln sei, ewig denkwürdigen Entwicklungsgang seines Geistes darlegen wollte! Aber auch dazu kann er sich nicht entschließen und wird er sich vermuthlich nicht entschließen können, bis auf diesem Schauplatz des Wirkens für ihn eine Entschließung überhaupt nicht mehr möglich sein wird.

Man sieht übrigens wie hoch uns Schelling trotz unsrer Einwendungen steht. Vielleicht ist seit die Welt steht, kein Denker aufgetreten, in dem der innere Kampf des Pantheismus und Theismus in großartigerer Weise gekämpft worden ist, und in dem er eine größere Bedeutung gehabt hätte, als in diesem unstreitig außerordentlichen Geiste.

---

aber er ist wie das aufhebende, ebenso auch das setzende Princip seiner ewigen Natur. Die berechtigte, wahre Forderung Senglers, daß der Geist als Princip der Natur gefaßt werde, ist hiemit von Böhme und Baader erfüllt, zugleich aber entgehen diese Forscher gründlich der Gefahr, die Natur völlig aus Gott hinauszuwerfen, und hiemit zu dem natur- und kraftlosen Gott des einseitig spiritualistischen Theismus zurückzusinken. Unmöglich kann Sengler die Bestimmung Gottes zur Natur aus der für sich fir und fertigen Persönlichkeit Gottes ableiten wollen. Denn außerdem, daß auf diese Art die Natur (wenn sie dann noch denkbar wäre) völlig aus Gott hinausgeworfen würde, und Sengler weiß besser, als tausende, welche Consequenzen dies nach sich zöge, wäre auch die Ableitung einer Natur aus Gott (sei sie unendlich oder endlich) völlig unmöglich und undenkbar gemacht. Es ist zum Verwundern, daß die Vertreter des naturlosen, spiritualistischen Theismus nicht zu merken scheinen, daß ihnen Berkeley längst die Consequenz ihres Princips dargelegt hat, indem er zeigte, daß ein Gott, der nichts weiter als ein blos denkendes Wesen wäre, auch nichts weiter als Vorstellungen und Gedanken hervorzubringen vermöge. Wenn aber Sengler diesen Irrweg sicher erkennt und durchschaut, dann kann seine Forderung nur die von uns bezeichnete sein und diese ist unwiderleglich von Böhme und Baader erfüllt. War dies schon aus den früheren Schriften Baaders zu erkennen, so geht es zum Ueberfluß aus den mehrerwähnten höchst wichtigen Vorlesungen über Böhmes Theologumena und Philosopheme (Siehe das vorliegende Buch S. 582—653.) hervor und wird im dreizehnten Bande der sämmtlichen Werke Baaders die vollgültigste und umfassendste Bestätigung finden.

Endlich kann streng erwiesen werden, daß Schelling von keinem andern Standpunkte aus trotz seiner Irrthümer eine so hohe Bedeutung gewinnt, als gerade vom Standpunkte der Philosophie Baaders aus. . Sowohl dem abstrakten, spiritualistischen und naturlosen Theismus, als dem Pantheismus aller Formen kann Schelling nur als eine gebrochene Geistesgestalt erscheinen, den Einen als ein durch Pantheismus verdorbener Theist, den Andern als ein durch Theismus verdorbener Pantheist, beiden als eine zweideutige Halbheit, die sich vergebens bemüht, nach der genialen Schöpfung eines ersten ph. Systems, noch durch die Schöpfung eines zweiten Epoche zu machen. Vom Standpunkte der Philosophie Baaders aus dagegen erscheint Schelling als die geistige Riesengestalt, welche in Folge der ersten Kampfversuche in die Gewalt des Pantheismus gefallen sich heldenmüthig ermannt und die Ketten sprengend nahe daran ist, das Ungethüm des Pantheismus völlig niederzuwerfen, aber von den im Kampfe empfangenen Wunden der Kraft beraubt wird, den letzten Stoß zu führen, jedoch noch kräftig genug bleibt, dem Gegner nicht zu unterliegen. Ob er sich aber noch ermannen wird, wer weiß das, wenn gleich zu besorgen ist, es werde nicht geschehen? Doch im schlimmsten Falle könnten neue Streiter aus dem Blute des Riesen erstehen und den Kampf glücklich zu Ende führen. In diesem Sinne wird Schellings neue Lehre, wie der Recens. will, eine Zukunft haben, aber wahrhaft bedeutend wird sie erst werden, wenn sie sich von den tiefgreifenden Irrthümern reinigt, von welchen sie noch behaftet ist. Der Grundgedanke des Schelling-schen Philosophirens, die Verbindung der Naturweisheit mit der Gottesweisheit, somit die Fassung des Begriffs der Natur in Gott, wenn man absieht, wie derselbe im Besonderen von Schelling gestaltet und entwickelt werden wollte, ist dasjenige, was Schelling mit Baader gemeinschaftlich ist und was sie trotz der noch bestehenden Differenzen in der besonderen Ausführung näher mit einander geknüpft, als irgend zwei andre gleichzeitige Philosophen je miteinander verknüpft waren. Denn wenn auch andre Philosophen der neueren Zeit von einer Natur in Gott reden, wie Krause, J. H. Fichte, Molitor, Ph. C. Fischer, Sengler und Andre, so sind ihnen hierin doch Baader und Schelling

vorausgegangen, wenn gleich diese späteren Philosophen die Natur in Gott richtiger und tiefer gefaßt haben, als Schelling, der weder J. Böhme, noch Baader je vollkommen verstanden hat. Wie gar nicht Baader sich selbst widersprach oder Schelling huldigte, inwiefern derselbe noch Pantheist war oder noch pantheistische Irrthümer in seinen Theismus mitherübernahm, sondern nur Beifall zollte, so weit derselbe wie er einerseits den Pantheismus wenigstens der Absicht nach überschritten hatte, doch andrerseits sich dem naturlosen, Theismus Jacobi's entgegenstellte, davon kann sich Jeder überzeugen, der im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen Jacobi's unter andern folgende Aeußerungen Schellings lieset: — „Denn dieser (der Theismus) kann so wenig, als Gott selbst einen Gegensatz außer sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. Sie eben muß alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und gleichwie nach Einigen, in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schaar zu unterwerfen, so müßte vor dem wahren Theismus, wann er in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten." (S. 64 — 65.) Dann: Darin eben — in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann — ebendarin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus. Der wahre Theismus kann nicht anders, als selbst göttlich sein, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott sein könne, nemlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. (S. 88.) Endlich: „Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Na-

turalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußte. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien?" (S. 92—93.) „Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß, es keine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gibt, sondern, daß wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart unmöglich finden müssen? — Das wäre Theismus, das Meisterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, „den Er sich selbst zu schaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geist einhauchte," für so dumm zu halten, daß man sagen dürfte, (S. 168 der Jacobischen Schrift) unmöglich sei ihm darzuthun, daß die Natur — die Ihrige (Jacobi's) versteht sich, diese unter unsre Füße erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, daß sie nur Werk und Geschöpf sei, unmöglich also sei ihm, den plumpesten Fetischismus roher Wilder mit dem Verstande zu widerlegen? O daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete!" — S. 129—131.

Wenn Baader solchen herrlichen Aeußerungen Schellings seine Zustimmung und seinen Beifall aussprach, so gereichte es ihm nur zur Ehre, konnte aber nicht enfernt ihm etwas an dem Rechte der Priorität der christlichtheistischen Grundideen entziehen und noch weniger ihn der Theilnahme am Pantheismus schuldig machen. Wenn Behauptungen solcher und ähnlicher Art sogar von Verehrern und Bewunderern Baaders ausgehen, die man doch für Kenner seiner Schriften, auch der frühern, sollte halten dürfen, darf man sich da noch verwundern, wenn fernerstehende Philosophen und Geschichtschreiber der Philosophie immer noch fortfahren, die alten Irrthümer und Vorurtheile in Betreff Baaders aber und abermal zu wiederholen? Darf man da es Ernst Reinhold z. B. sosehr verargen, wozu man außerdem sehr geneigt sein müßte, wenn derselbe im J. 1849 in der dritten Auflage seines Lehrbuches die Geschichte der Philosophie (Jena, Mauke) sich selbst nachschreibend Baader noch immer ohne Umstände unter die Schüler Schellings einregistrirt? Das ist zwar

arg, denn um sich selbst noch im J. 1849 ein so glänzendes Zeugniß der Unkunde auszustellen, dazu gehörte nicht weniger, als außer dem Ignoriren der Schriften Baaders selbst das völlige Außerachtlassen alles dessen, was J. J. Fichte, Hamberger, Fischer, Sengler, Lutterbeck, Schlüter, Hoffmann, Martensen, Varnhagen v. Ense, Biedermann, Mahreineke,*) Rosenkranz,**)

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Jahrgang 1827, Nro. 187 und 188. LXXIII.

**) Wenn auch nicht alle diese Forscher unseren Philosophen rein und ganz erkannt haben, so konnten doch Reinhold und Andre durch sie zu einer unbefangeneren und objektiveren Auffassung und Beurtheilung hingeführt werden. Auch Rosenkranz bedarf freilich gar mancher Berichtigung, so z. B. wenn er (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Jahrgang 1831. XXVIII.) meint, Baader habe keinen Begriff von dem gehabt, was Geist eines Volkes heiße, wenn er einen Gegensatz zwischen dem Mystischen und Magischen statuiren und dessen Annahme auch bei Baader voraussetzen zu können glaubt (Studien, I. 177), wenn auch er B. für einen Scholastiker erklärt, und wenn er meint, Baader habe den Versuch gemacht, die Principien der Schelling'schen Naturphilosophie mit den Lehren der römisch-katholischen Kirche zu verschmelzen. (Studien, II. 37.) Hat sich gleich Rosenkranz das Verdienst erworben, Baader gegen manche Angriffe z. B. Seebolds, vertheidigt, die Genialität unseres Denkers und seine hohe Bedeutung für die katholische Kirche hervorgehoben zu haben, so hat er sich doch an mehreren Stellen seiner Schriften zu einer etwas gereizten, und keineswegs gerechten Polemik hinreißen lassen. So kann es nur aus einer Gereiztheit erklärt werden, wenn Rosenkranz in seinen Studien (I. 151.) sagen konnte: Fr. v. Baader schrieb, nachdem er „Strauß's Leben Jesu" nur erst durch Zeitungsartikel kannte, schon an Herrn von Malfatti in Wien ein frohlockendes Sendbriefchen, wie sich nun die Hegel'sche Ideologie compromittirt habe und es nach ihr im Wesentlichen mit dem Christenthum nichts sei. Ich nenne dies Verfahren eine wissenschaftliche Perfidie, deren Leichtsinn einem Fr. v. Baader schlecht ansteht. Warum beliebte es ihm denn nicht, sich des Conradischen Buches zu erinnern, das doch auch und noch viel mehr eine Consequenz der Hegel'schen Philosophie ist?" Rosenkranz war nicht entfernt berechtigt, anzunehmen, daß Baader das Werk von Strauß nur erst durch Zeitungsartikel gekannt habe. Glaubte er dies aus dem Titel der kleinen Baader'schen Schrift: „auf Veranlassung einer in der allgemeinen Zeitung (10. Januar 1336) enthaltenen Anzeige dieser Schrift" schließen zu können, so schloß er eben falsch und ohne hinlängliche Prämissen. Ueber ein neues Buch ein Sendschreiben drucken zu lassen, ohne

ja was Schelling und Hegel selbst über Baader gesagt haben. Allein es ist doch noch nicht so arg, als wenn ein Verehrer Baaders selbst ihn der Theilnahme an den pantheistischen Richtungen seiner Zeit beschuldigt, indeß der Geist wie der Buchstabe aller, auch der frühern, Schriften Baaders Zeugniß gegen solche Aufbürdung ab-

---

dasselbe vorher gelesen zu haben, solch ein gewissenloses und thörichtes Verfahren hätte niemals von Baader vorausgesetzt werden sollen. Auch ist in dem Schriftchen keine Spur eines Frohlockens darüber wahrzunehmen, daß Hegels Lehre durch dieses Buch comprimittirt sei. Dergleichen Frohlocken war Baader gänzlich fremd und wie überall in seinen Schriften, so entfernt er sich auch hier nicht einen Augenblick von der Sache selbst, d. h. von der wissenschaftlchen Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen, von denen sich Strauß, der Schüler Hegels, bei seiner Kritik leiten ließ und der Beleuchtung der Consequenzen, welche aus jenen Voraussetzungen für das Wesen des Christenthums hervorgehen. Zu bedauern ist nur, daß sich Baader an diesem Orte nicht tiefer in die Untersuchung über die Hegel'sche Religionsphilosophie einließ und die besonderen kritischen Untersuchungen von Strauß gar keiner Berücksichtigung würdigte. Ein ähnlicher scharfer Ton geht durch die Aeußerungen von Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie (Kants Werke XII. 484—487) über Baader, eine Schärfe, die bis zur entschiedenen Ungerechtigkeit fortgeht. Da hat Baader viel geistreiche „Einfälle" und einen dialektischen Prickel. Da hat er sich von Andern, besonders von Mystikern und Dichtern viel Wahres gemerkt und weiß es trefflich an den Mann zu bringen ꝛc. Da hat er zwar in der Polemik viel geleistet, aber die wahre Niederlage war freilich immer schon von Anderen, von Fichte, Schelling, Hegel angerichtet (und die Niederlage dieser Philosophen selber, war die auch schon ohne oder vor Baader angerichtet?) Da kommt Baader als kritischer Indianer, an den Todten oder Verwundeten den S k a l p i r e r zu machen ꝛc. und endlich werden die Fermenta cognitionis als die höchste Politur seines „Jargons" aufgeführt, als ein Werk, das nicht als eine frische That, sondern mehr als die polemische Ausfeilung der Thaten Anderer (Wessen denn nur?) gelten könne. Baader würde vermuthlich, wenn er dies höllenbreughel'sche Schauergemälde zu Gesicht bekommen hätte, darauf geantwortet haben: Tantæne animis coelestibus iræ? — In seiner Schrift: Schelling. Vorlesungen ꝛc. (Danzig, Gerhard, 1843) S. 43. sagt Rosenkranz: aus Baaders Schrift über das Pythagoräische Quadrat habe der Unfug mit dem Welgegenden-schematismus seinen Anfang genommen. Er sagt nicht, wer solchen Unfug getrieben und worin er bestanden habe. Wenn aber auch ein solcher wirklich getrieben worden ist, was wir dahin gestellt sein lassen, so würde er immer noch nicht auf die Rechnung Baaders zu setzen sein. Was

legt. Das Aeußerste, was man dem Recensenten zugeben kann, ist, daß in den früheren Schriften unseres Philosophen hie und da ein Wort oder ein Satz gefallen ist, der, urgirt und außer dem Gesammtzusammenhang betrachtet, nicht gegen alle Mißdeutung geschützt ist, daß der oft hervortretende Versuch, seine Gedanken in der Terminologie seiner als Philosophen hervorragenden Zeitgenossen auszusprechen, nicht überall der Klarheit und Bestimmtheit seiner Darlegungen förderlich war und daß es sich endlich von selbst versteht, daß Baader sich fortschreitend stets mehr und mehr in den Gehalt seiner Ideen vertiefte und stets reichere Schätze daraus zu Tage förderte.

Rosenkranz hat die Behauptungen meiner Vorhalle zur Lehre Baaders in Betreff der Stellung und Bedeutung desselben im Entwicklungsgange der deutschen Philosophie so verstanden, als ob ich für Baader die Stellung vindicire, welche man ziemlich

---

würde Rosenkranz dazu sagen. Wenn Jemand allen Unfug der Junghegelianer auf die Rechnung Hegels setzen wollte? Uebrigens wundert es uns, daß Rosenkranz diese kleine Schrift Baaders nie zu Gesicht bekommen hat. Denn wenn auch die im J. 1798 ohne Angabe der Verlagshandlung und des Druckorts (übrigens bei Cotta in Tübingen) erschienene Schrift nicht ganz leicht aufzufinden war, so konnte sie ihm doch nicht entgangen sein, wenn er jemals Baaders Beiträge zur dynamischen Philosophie, in welche sie aufgenommen wurde (S. 80—105) auch nur einer flüchtigen Durchsicht würdigte. Wenn ferner Rosenkranz S. 144. von einer von Baader angeregten Triangularisirung des Wissens spricht, so paßt eine solche Bezeichnung für die erkenntnißtheoretischen Grundsätze Baaders schlechterdings nicht. Baader kannte wohl eine Philosophie oder Metaphysik der Mathematik, aber nie fiel er in die Verkehrtheit der Versuche, das metaphysische und philosophische Wissen zu mathematisiren. Ein solches Mathematisiren philosophischer Wahrheiten ist auch jene Lehre Baaders nicht, daß die mathematischen Wahrheiten als Symbole höherer Wahrheiten gefaßt werden könnten. Denn wenn das Universum Offenbarung einer einigen Uridee ist, so muß sich auch Alles in Allem spiegeln, weil die Uridee in allem Unterschiedenen und Einzelnen gegenwärtig sein muß und folglich die völlige Ergründung einer Sphäre des Universums, ja jedes Einzelnen, die Ergründung des Universums selber wäre, wie Aehnliches nur von einem andern Standpunkte aus auch Schelling schon früher gesagt hat.

allgemein Schelling einräume. *) Nicht also. Ich vindicire Baader einerseits eine niedrigere, andererseits eine höhere Stellung, als Schelling eingenommen hat. Eine niedrigere, inwiefern Schelling es verstanden hat, seinen (viel weniger tiefen) Ideen eine solche (wenn auch nicht streng systematische) Ausführung zu geben, daß sie Epochemachend wirksam werden konnten und wirklich wirksam wurden, indeß dies Baader nicht vermocht oder doch nicht wirklich, wenigstens nicht in jener Epoche, vollbracht und darum faktisch nicht Epoche gemacht hat. Eine höhere, inwiefern Schelling an Tiefe des Geistes und der Erkenntniß, an Originalität, durchdringendem Scharfsinn und Consequenz des Denkens weit hinter Baader zurückbleibt und, Baader seinerseits in seinen sämmtlichen Schriften ein zwar nicht äußerlich, wohl aber innerlich vermitteltes System der Philosophie niedergelegt und Deutschland und der Menschheit als Vermächtniß hinterlassen hat, welches seinem Gehalte nach alle bisherigen Systeme der Philosophie überflügelt. Möglich, daß die Wahrheit dieser Behauptung von unserer und der nächstkommenden Zeit nicht erkannt wird, aber sicher kommt die Zeit, und wäre es erst nach Jahrhunderten, wo Baader in seiner ganzen Größe und Bedeutung verstanden werden wird.

---

*) Kants sämmtliche Werke. Herausgegeben von Rosenkranz und Schubert (Leipzig, Voß, 1840) B. XII. Geschichte der Kant'schen Philosophie S. 485: „Baaders Schüler, F. Hoffmann hat in seiner übrigens sehr interessanten Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders . . . für Baader die Anerkennung derjenigen Stellung gefordert, welche wir Schelling zu geben gewohnt sind. Allein dies ist nur eine Usurpation." Wir haben im Texte oben gezeigt, daß wir keineswegs für Baader usurpiren wollen, was Schelling gebührt, daß wir aber auch Baader nicht rauben lassen, was sein weit höheres unsterbliches Verdienst ist und bleibt.

Inhaltanzeige

der zu dieser zweiten Ausgabe neuhinzugekommenen Stücke.

Seite

Druck von M. Walz in Würzburg.

Hoffmann, Franz,

Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling eine Beleuchtung von 3 Recensionen der 1. Ausgabe von Baaders Kleinen Schriften durch deren Herausgeber Franz Hoffmann ; besonderer Abdruck der Vorrede zu Franz Baader's Kleinen Schriften

Leipzig 1850